العقل والحرية

دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي

تأليف
الدكتور عبد الستار الراوي

المؤسسة العربية للدراسات والنشر
بناية برج الكارلتون ـ ساقية الجنزير
ت : ٣١٢١٥٦ ـ برقياً « موكيالي » بيروت
ص . ب . ١١/٥٤٦٠ بيروت

العقل والحرية

الطبعة الاولى

١٩٨٠ م. ١٤٠٠هـ.

ملاحظات البحث

١ ـ البحث :

في زمن التناقضات ، ما بين ازدهار الحضارة وشيوع الثقافة العلمية ، وبين التراجعات السياسية وسيطرة المرتزقة على مقاليد السلطة العباسية . ما بين عصر الفلسفة والمباحث التجريبية الفيزيائية وهجمة الحنبلية المحافظة وتصاعد المدّ الأشعري ، عاش المفكر الاسلامي .القاضي عبد الجبار الهمداني حياته المديدة « في عصر التقدم والتراجعات في ظل الاحتلال البويهي » في طليعة مفكري القرن الرابع والخامس الهجري ، ومن كبار معلمي الحركة الاعتزالية وأبرز قادتها العقائديين في طورها شبه النهائي ،وكان عليه أن يواصل النهج الذي بدأته (مدرسة الجبائيين) في الالتزام بقوانين الفكر المذهبي ، واقصاء كل الآراء الطارئة والمتطرفة التي اتصلت رؤيتها بالأفكار اليونانية الفاسفية ، وبالآراء السياسية لحركة التشيع ، فقدم القاضي أطروحاته النقدية لمنظومات الفكر البغدادي ، ومنظري مقولاته الفلسفية والسياسية ، مؤكداً دور علم الكلام اليقظ في مواجهة التحريفية ، من أجل العقيدة الاسلامية فأعاد صياغة المسألة الدينية برؤيته الامتثالية الاعتزالية واصل الأولى والجبائية بطرفيها « الأب والابن » وقد اقتضت العودة إلى الينابيع المذهبية الأولى ، إيجاد معادلة منهجية وموضوعية ـ بين العقلانية والنقلية الايمانيةعبر مصادرها التشريعية ـ فكانت فلسفته الدينية مشروع رؤية جديد لقضية « العقل والحرية » باتجاه ـ النقدية الانتقائية ـ فلم يعد ممكناً في رأيه استخدام العقل

دائماً إلا في نطاق « التوحيد والعدل » . كما أن نتيجة استعمال المنهج السلفي لحل مشاكل الفكر كان يعني اللجوء إلى ضمان الماضي لانجاز تغيرات فرضها الحاضر ، واللجوء إلى الماضي منهجياً يمنع « أحياناً » من فهم انجازات العصر ، وبانعدام الادراك بالمتغيرات الموضوعية ، تنعدم امكانيات الانجاز الفعلي ، من هنا تجيء شروط تقديم المفكر الاسلامي ومعلم الحركة الاعتزالية ، القاضي عبد الجبار . الذي حاول أن يضمن المستقبل لمنظمة الاعتزال عبر المنهجية التوفيقية فسلب الاعتزال حركيته وأفرغه من شروطه التعليلية المتسائلة ، إلى القبول والتبريرية على أن الدور التاريخي الذي قام به القاضي كراجع للفكر العقائدي والفلسفي يظل نقطة تحول كبرى في مستقبل الاعتزالية ، التي ولدت في ظل شروط التغير الثقافي والاجتماعي والسياسي ، التي تحملت الحركة العقلانية همومها الحضارية .

٢ ـ ملاحظة في المنهج

استدعت طبيعة البحث استخدام ثلاثة مناهج :

أ ـ **المنهج التأريخي** : الذي فرضته ضرورات مراحل التطور المذهبي وطبقته في مقدمة الرسالة وتمهيدها ؛ وفي مباحث فكر القاضي ، وثقافته ، وموقفه في مواجهة أصحاب الأديان والعقائد ، وتبدت أهمية هذا المنهج في مقدمات أبواب البحث وفصوله وفي تأصيل فكريات القاضي ومواقفه الكلامية .

ب ـ **المنهج المقارن** : ويعد هذا المنهج من أولى مهام البحث وقد تأكدت ضرورته عبر كل القضايا الخلافية التي تضمنتها جدليات المعتزلة ، في مواجهة المعارضة ، وعموم الفرق والمدارس الفكرية المناوئة لمنهجية الاعتزال وأصوله الفكرية ، واكتسب هذا المنهج أهميته الأكيدة في تحديد ملامح فلسفة القاضي الكلامية في مجال العدل والتوحيد والسياسة .

جـ ـ **المنهج النقدي** : كان نتيجة الموازنة بين آراء المفكر المعتزلي ورفاقه من المعتزلة ، وقضايا الاتفاق والخلاف المبدئية بين موقفه العقائدي والاتجاهات الكلامية والفلسفية الأخرى . وكانت وظيفة المنهجية النقدية تقييم جملة فكر القاضي وخاصة فيما تعرض له من مشاكل ميتافيزيائية وأخلاقية وسياسية .

٣ ـ خطة البحث

يرتكز هذا البحث على خمسة أبواب توزعت إلى اثني عشر فصلاً ، واستدعت ضرورة المنهجية التأريخية والموضوعية أن أوطد لفكر القاضي بمقدمة عامة استغرقت المراحل التأريخية التي مرت بها الحركة الاعتزالية ، تمهيداً للعصر الذي تولى فيه معلم الاعتزال قيادة المذهب في القرن الرابع وعلاقاته الشخصية والوظيفية بالاحتلال البويهي وسلطته السياسية ، وتتبعت بالبحث ترجمته الذاتية والمذهبية مع دراسة أعماله الفكرية وأطروحاته الكلامية ، في مجال الثقافة الاسلامية ، وعرضت بالبحث مدرسته، وتأريخها وانفتاحها العلمي على مثقفي عصره ومفكريه باختلاف انتماءاتهم العقائدية . واشتملت مباحث الباب الأول فكر القاضي الاسلامي . في العلوم القرآنية خصصت الفصل الأول لموضوع التفسير ابتدأته بمقدمتين . الأولى في مجال التفسير الاتباعي فيما حاولت ابراز ملامح التفسير العقلي في المقدمة الثانية مع رصد مؤلفات الحركة الاعتزالية في هذا المجال ، فخصصت لها ملحقاً في نهاية البحث ، وتبدت أهمية هذا الفصل في تحديد قسمات نظرية التفسير التي طرحها القاضي عبر دائرة الأصول الخمسة ، واستقصاء تأثيرات القاضي المنهجية والموضوعية في أعمال المفسرين من المعتزلة والزيدية والامامية والأشعرية وفي نهاية الفصل ثبت أهم نتائج هذا المبحث وانجازاته ، واتصالاً بالعلوم القرآنية ، طرحت أفكار القاضي في الاعجاز . ومحاولة صياغة نظريته في موضوع الاعجاز القرآني .

وحاول في الفصل الثالث أن يبرهن على اسقاط حجة السلفية بابتعاد المعتزلة عن العلوم الشرعية . فأثبت أن القاضي كان فقيهاً ومحدثاً من الطراز الأول . بما حاول تقعيده من أصول وما أسهم به من مراجعات نقدية لموقف المعارضة الاعتزالية وغيرها من المدارس الفكرية الكلامية والفقهية .

ويجيء الباب الثاني مكملاً لموقف المفكر المعتزلي المبدئي ويقظته الدينية في مواجهة خصوم الاسلام ومعارضيه من أصحاب العقائد والاديان .

فأرخ الفصل الأول العقائد الأولى وملاحظات القاضي النقدية على موقف الصنمية

والصابئة وأصحاب النجوم في التوحيد وحلل الفصل الثاني عقيدة اليهودية في مبدأ جواز النسخ ، وتفنيد دعواها بقومية الرسالة المحمدية ؛ فيما نقد عقيدة التشبيه المسيحية من خلال « الاتحاد والتثليث » .

وفي الفصل الثالث تأصلت فكريات القاضي وثقافته في مواجهة الثنائية مروراً بأصولها التاريخية ومنظماتها المتنوعة على أن أهم منجزات هذا الفصل هو ملاحظات القاضي في تحليله لفلسفة الثنائية ورصد تأثيراتها على تشكيل فرق الغلاة التي ناهضت العقيدة الاسلامية وتعمدت إلى اسقاطها .

وعلى طريق فكر القاضي الاسلامي - جعلت الباب الثالث موضوعاً للبحث في الله والعالم - من خلال فصلين .

ناقش الأول طريقة معرفة الله ، ونظرية الصفات . وبراهين القاضي وحججه في الرؤية وخلق القرآن ، والخلاف بينه وبين الأشعرية في أطروحة الصفات بوجه عام .

واقتضى الفصل الثاني البحث في قضية العالم باعتبارها الجانب الآخر لمبدأ التوحيد فعرضت للاتجاهات الفلسفية - المادية والمثالية ، والانتقائية الاسلامية التي ترددت بين القول بالحدوث والقدم ؛ تمهيداً لتحديد خط الاتجاه الاعتزالي لنظرية القاضي في العالم الطبيعي وحججه على حدوثه ، وإثبات قدم الله والمبرهنات على وجوده .

وفي نفس هذا الاتجاه تناولت آراءه في الطبيعة واعتراضاته على النظريات الاعتزالية في الكمون والظهور والطفرة والمعدوم .

ومن واقع ولاء قاضي القضاة الديني والمذهبي ، عرضت في الباب الرابع : لموضوعات قضية العلاقة بين الله والإنسان ، فرتب البحث في النبوة الفصل الأول ، ودفاع القاضي عنها من واقع عقيدته الاسلامية ، فأثبت معجزات النبي جميعها ووافق أهل السنة بمعظم تفاصيلها ، وهاجم عموم الفرق المعترضة والحركات الارتيابية . وإذا كانت النبوة احدى شروط التكليف الالهي للانسان . فان الفصل الثاني عني بالانسان

المكلف فبحث في ماهيته وقدرته وفعله الارادي والبراهين على حرية اختياره ، وتحديد موقف القاضي عبد الجبار من قضايا اتّهم بها الاعتزال تتصل بالعالم الآخر وتفصيلاته ، كان فيها متواصلاً مع منهجه الانتقائي في محاولة توفيق عقيدته الاعتزالية ، بالاتجاهات الاتباعية ، ولعل مباحثه هذه تؤشر (تراجعه) عن العقلانية التي كانت محصلة خبرات المنهجية الاعتزالية ومن أبرز قسماتها التقليدية .

وتدور مباحث الباب الخامس في القضية السياسية بجانبيها (النظري والتطبيقي) .

ففي الفصل الاول تناولت الامامة ونظرية الحكم من وجهة نظر القاضي مع محاولة مقارنتها بالأشعرية من ناحية والفرق الأخرى من ناحية أخرى وبيان مدى التوافق والاختلاف مع الموقف الاعتزالي الخاص والاسلامي بشكل عام .

وحاولت في الفصل الثاني بحث الأصل الخامس « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » من خلال وحداته النظرية ـ وتطبيقاته العملية والسياسية ـ ومدى تلازم هذا المبدأ مع المبادىء الأخرى . ومن ثم تصورات القاضي في كيفية تنفيذ هذ المبدأ ، وموقفه في أبرز مسائل الخلاف في القضية السياسية .

ولما كان القاضي يمثل مرحلة تاريخية قائمة بذاتها ، وجدت من الأنسب رصد بعض الظواهر التاريخية والموضوعية التي تتصل ببحثنا فخصصت لها ملحقاً في نهاية الرسالة .

* * *

المقدمة العامة

* مقدمة عامة في تاريخ الفكر الاعتزالي

أولاً : مرحلة التنظيمية النضالية

ثانياً : مرحلة التكاملية المذهبية والقراءة الفلسفية

ثالثاً : مرحلة السياسية (معتزلة بغداد)

رابعاً : مرحلة الصراع والتراجع (الجبائية)

خامساً : القاضي عبد الجبار (الانتقائية) .

* ترجمة القاضي عبد الجبار المعتزلي (الذاتية والفكرية)

١ — تسميته ونسبه

٢ — حياته الشخصية

٣ — دراسته

٤ — تحوله من الأشعرية إلى الاعتزال

٥ — تاريخه المذهبي والوظيفي

٦ — أعمال القاضي ومؤلفاته

٧ — مكانته العلمية

٨ — مدرسته

مقدمة عامة في تاريخ الفكر الاعتزالي

ان انبثاق الحركة الاعتزالية ، كان شرطاً تاريخياً وتعبيراً عن مرحلة اجتماعية وسياسية . فرضتها الصراعات المذهبية ، وساهم في تصاعدها البيت الأموي الحاكم بنظريته الثيوقراطية ـ الجبرية من ناحية ، وأحزاب المعارضة (قدرية وشيعة وخوارج) وجماهير الاسلام التي غلبت على أمرها ، وقهرت ارادتها ، من ناحية أخرى .

فتبدت ضرورة قيام الاعتزال بواجبه الأخلاقي (العملي) في مواجهة السلطة الظالمة واسقاط نظريتها الميتافيزيائية الجبرية عبر مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الذي كان نتيجة لتشخيص طبيعة الحاكم الأموي والحكم عليه « بالفسق » وبنفس القدر والأهمية ، ساهمت الاعتزالية في تطويق مقولات أصحاب الأديان الغلاة ، والأفكار العرقية الفارسية ، بعد أن اشتد الصراع الفكري بين الاسلام وبين حشد الحركات العقائدية المعادية ، التي تضخم القرن الثاني بنظرياتها الارتيابية .

فكان على الاعتزالية ، من واقع التزامها الديني ، وموقفها المبدئي الثابت ، أن تتولى باخلاص مثالي ، مهام حماية الدين والنضال من أجله ، والدفاع عن أصوله ، وابراز خصائصه ، بالحجة العقلية وبالبرهان المنطقي ، في وجوه أعدائه ، باسقاط مقالاتهم ، وتفنيد دعاواهم .

وقد اثبت التاريخ قيام الاعتزال بواجبه الديني في تصديه للثنوية ، ونجاحه في

وقف غزوتها الفكرية عن طرق التسلسل والخطوط المائلة خلال بعض فرق الغلاة والمتطرفين .

أما على المستوى الفكري ، فقد كانت أغلب الأصول الاعتزالية ـ انتقائية ـ محصلة خبرات متنوعة ، ابتداء بالقدرية التي ورثت عنها المنهجية العلمية في التفكير وترشيدها بالقراءة الفلسفية ، في تفسير العدل الالهي ، من خلال الانسان ذاته ، ومروراً بقضية الصفات ، التي طرحتها الجبرية ، ومعالجتها التجريدية لمبدأ ـ التوحيد ـ مقابل ما أذاعته المجسمة ، وزعمته فرق الدهرية والقشبية ، فأفادت الاعتزالية ، من تجربة الخوارج في صياغة قواعد مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ووضع شروطه التنفيذية ، في تحقيق العدل السياسي والاجتماعي ، ومقاومة الحكام الظالمة ، في نطاق هذه المستويات بين شروط قيام الاعتزال ، وضروراته التاريخية ، واسهاماته الجدلية في اثراء المنهجية العقلية وتوسيع مداها في تفسير القضية الدينية ، ورفض الصيغ الاتباعية ، السلفية ، النقلية ، قطع الاعتزال مسيرته « ما بين أوليات القرن الثاني ، والربع الأول من القرن الخامس »ومراحله التاريخية المتعددة ، التي كانت تحتم تطورها وتراجعها عوامل فكرية وسياسية ، الأمر الذي يقتضي ضرورة قراءة هذه المراحل وانجازها ، كمحاولة ضرورية للتعرف على ما قدمه القاضي عبد الجبار ومدى اسهاماته في المجال المذهبي الخاص ، وفي نطاق الفكر الاسلامي العام .

ولقد مرت الحركة الاعتزالية بخمس مراحل مذهبية هي :

(١) المرحلة التنظيمية النضالية .

(٢) مرحلة التكاملية المذهبية والقراءة الفلسفية .

(٣) المرحلة السياسية (اعتزالية الدولة) .

(٤) مرحلة الصراع والتراجع ـ الجبائية .

(٥) مرحلة القاضي عبد الجبار (الانتقائية) .

أولاً : المرحلة التنظيمية النضالية

ابتدأت الحركة الاعتزالية مرحلتها الأولى بصياغة عقيدتها المذهبية في التوحيد والعدل ، وكان على مدرسة واصل بن عطاء [١] أن ترصد في برنامجها التنظيمي ، ثلاث مهام نضالية .

تعينت الأولى في مواقع العمل التنظيمي الذي استلزم تهيئة الكوادر والدعاة ، واستطاع الاعتزال — بفضل جهود هؤلاء الرواد — أن يؤسس قواعده في عموم جهات وأقاليم العالم الإسلامي [٢] . وعبر هذا التنظيم تبدت المهمة الثانية ، في صراعهم الجدلي ضد الارتيابيين والشكاك ، وكل المناوئين للدين المناهضين للعدل والتوحيد [٣] .

وترتبط المهمة الثالثة بحرص الحركة الاعتزالية ويقظتها في حماية وجودها ، وصيانة أصولها من التفسيرات التحريفية ، والاجتهادات الذاتية ، فوضعت مبدأ الالتزام العقائدي كشرط من شروط الانتماء إليها ؛ وهو على الانسان المعتزلي أن يعتقد بفكرهم الأصولي القائم على العدل والتوحيد ؛ ويلتزم بتحقيقه عملياً .

---

(١) مراجع ترجمة واصل بن عطاء .
ابن المرتضى : المنية والأمل ، ص ٣٥ ، ط. حيدر أباد ، ١٩٠٢
ابن خلكان : وفيات الأعيان ٢ / ٢٥١ ، ط مصر (بدون تاريخ) .
الذهبي : ميزان الاعتدال ، ٤ / ٣٢٩ ، ط مصر ، ١٩٠٧ .

(٢) ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٢٢ ، ٤٤ ، ٥٣ ، ط بيروت ، ١٩٦١ .
وانظر الجاحظ : البيان والتبيين ، ١ / ٢٥ ، ط مصر الرابعة ، ١٩٧٥ .
والبلخي : مقالات الإسلاميين ، ص ٦٥ ، ط تونس ، ١٩٧٤ .

(٣) البلخي : مقالات الإسلاميين ، ص ٦٥ — ٨٣ .

وكانت هذه المهام النضالية الثلاث تندرج في برنامج حركة الاعتزال المرحلي فطبقت في مواجهة الأفكار الفارسية القديمة وعقائدها الثنوية ، وتفنيد آراء الدهرية والمعطلة والمشبهة والمجسمة والروافض [1] الذين كانوا في جبهة مضادة لأصحاب التوحيد العدل ، لذلك لم يتردد واصل بن عطاء ، من اعتبار الدفاع عن مبدأ التوحيد ، هو من أول الشروط الواجبة لحركتهم الفكرية وهدفها الثابت فأطلقوا على أنفسهم « أهل التوحيد [2] » وأنهم — صحابه ودعاته [3] — وهم « المعنيون به والذود عنه من بين العالمين » [4] .

وابتدأوا من أجل ذلك باقصاء التفسيرات التقليدية ، العائمة ، التي لم تصمد أمام الغزوات الفكرية الثنائية ، واعتمدوا مبدأ نفي الصفات ، فالله قديم « ليس كمثله شيء » [5] وما دونه محدث [6] ، الأمر الذي جعلهم يسقطون كل صفة تتعارض مع وحدة الله وذاتيته، فأنكروا أن يكون له صفات زائدة عن ذاته ، فالله عالم بذاته ، قادر بذاته ، حي بذاته ، فليس ثمة صفات قديمة قائمة في ذاته ، كما في الرؤية السلفية ، إذ لو شاركته هذه الصفات في القدم ، لشاركته في الوهيته [7] .

ولقد كان اعداد مثل هذه الصياغة التجريدية للصفات الألهية ، شرطاً ضرورياً لاسقاط مقالة التفسير الرافضي وتصوراته المادية . فالله ليس جسماً تحل فيه الاعراض ولا عنصراً ولا جزءاً ولا جوهراً ، بل هو الخالق لهذه الاعراض كلها والمبدع لسائر الأشياء [8] .

---

(١) راجع القاضي : طبقات المعتزله ، ص ٤٢ ، ٤٣ ، ط مصر ، ١٩٧٢ .
(٢) الزمخشري : الكشاف ، ١ / ١٨ ، ط مصر ، ١٩٦٦ .
(٣) الخياط : الانتصار ، ص ١٣ ، ط مصر الأولى ، ١٩٢٥ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٣ ، ١٤ .
(٥) الشورى ، ١١ .
(٦) الخياط : الانتصار ، ص ٥ .
(٧) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ١ / ٢١٦ ، ط مصر ، ١٩٥٠ .
(٨) الخياط : الانتصار ، ص ٥ ، ط مصر الأولى ، ١٩٢٥ .
والقاضي المعتزلي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٢٤ ، ط مصر ، ١٩٦٥ .

وأولت الواصلية مبدأ « العدل الالهي » عناية خاصة ، لأنه ارتبط بجانب عملي أخلاقي في مواجهة الجبرية ، والسلطة الأموية ، ونظرياً ، فان العدل يقوم على قضية أولية هي تنزيه الله عن أي ظلم ، وأنه (عدل) لا يفعل قبيحاً ، ولا يخل بما هو واجب عليه [١] ، وأنه لم يخلق أفعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه . فأكدت حرية الانسان وفاعلية ارادته ، وفندت مزاعم الجبرية التي تمسكت بعقيدة القضاء والقدر في تفسير الخطيئة ، وأكدت على عدالة الله في علاقته مع الانسان ، وقادهم ذلك إلى القول بأنهم — أنصار — العدل الالهي ، تعبيراً عن اتجاه أخلاقي في علاقة الله بالانسان [٢].

ويمكن القول بأن مهمة مدرسة ابن عطاء كانت مهمة نضالية أخلاقية ، كانت جزءاً متقدماً ، من بناء ثقافي عام ، معبر عن مرحلة اجتماعية من مراحل تطور المجتمع .

وإذا كان منظرو السياسة في السلطتين الأموية والعباسية ، وكتبة تاريخهما الرسميون ، قد الحقوا بالاعتزال والخسائر وألصقوا برجاله التهم ، فلأن هذه الحركة مرقت من بين صفوف التفسير الاتباعي العام . فبعد أن كان الدين في العصر الأموي ، قبولاً ، فأصبح في الاعتزال تعليلاً ، رفض مبدأ القبول الغيبي ، والاحتواء المباشر ، مقابل التساؤل التحليلي الذي فرضته المنهجية العلمية التي أدت بالضرورة إلى تجاوز النمطية النقلية في التفكير وإلى اعتبار العقل مقياساً للحقيقة ، من هنا تعد صياغة الواصلية للمسألة الدينية — عقلياً — لم يقتصر على وحدة الذات الالهية ، والتجريدات الميتافيزيائية ، وإنما بنفس القدر تناولت موضوعات سياسية أخلاقية ، في النبوة والامامة ، والإيمان ، والأخلاق ، في محاولة توطيد الصلات بين مبادئها الأصولية ، والمثل الروحية ، والفكرية العليا في الاسلام ، في مرحلتها الاجتماعية المتطورة التي كانت الاعتزالية أولى انبثاقاتها .

---

(١) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٣٢ .

(٢) راجع ابن النديم : الفهرست ، المقالة الخامسة ، ص ٣٠ — نشرة اربري — كبردج . والصاحب بن عباد : الابانة عن مذهب أهل الحق ، ص ١١ ، ط بغداد ، ١٩٦٣ .

ثانياً : مرحلة التكاملية المذهبية والقراءة الفلسفية

وبنجاح الثورة العباسية ، دشنت الحركة الاعتزالية عهد التنظير الفكري وصياغة المذهبية الاعتزالية [١] ، فوضع أبو الهذيل برنامج العمل التنظيمي من خلال كتابه « الأصول الخمسة » [٢] التي أصبحت معياراً مبدئياً لكل معتزلي ومقياساً لولائه العقائدي والتزامه ، فلا يسمى معتزلياً بغير اقرار هذه الأصول والإيمان بها ، والعمل الدؤوب من أجلها والدفاع عنها [٣] .

وقد توافقت الحركة الاعتزالية مع التحولات الشاملة لهذا العصر في الفكر والسياسة والمجتمع ، وبدأ دورها قوياً ومؤثراً في قيادة حركة الجدل ، التي أكدت الشروط الحركية ، للفكر والثقافة ، فقد انحسر عصر التصديق والإيمان حيث الصحابة والتابعون ، وأقبل عصر العقل ، حيث المفكرون والمتفلسفون [٤] ...

وقد أثبتت طبقة ابي الهذيل والنظام كفاءتها الجدلية العالية [٥] ، في ادارة الصراع مع الفصائل المناوئة ، وحسمه لصالح موقفهم الديني ، وإذا كان أبو الهذيل قد نجح في نشر الاسلام ، والعقيدة الاعتزالية بين صفوف الفرق المناهضة الثنوية [٦] مؤكداً دور الاعتزال الطليعي ويقظته الدينية في هذا العصر [٧] ، فان نجاحه اقترن مع النظام وبعض

---

(١) خلال الفترة الأخيرة للدولة الأموية كان واصل ورفاقه المعتزلة يعملون بنشاط في خدمة القضية العباسية ، وكان بنو العباس قد تبنوا بعض مقولات الاعتزال .

(٢) وضع النسفي حداً للخطأ الشائع في تكامل أصول المعتزلة ان هذا التكامل المذهبي لم يحدث في زمن المؤسسين الأوائل « واصل وعمرو بن عبيد » وإنما تم بناء الأصول الخمسة بمبادرة العلاف ، الذي وضع كتاباً بين فيه مذهب الاعتزال ، وجمع علومه سماه « الأصول الخمسة » وكان المعتزلة كلما رأوا رجلا قالوا له في « خفية » هل قرأت الأصول الخمسة فان قال نعم عرفوا أنه على مذهبهم .
النسفي : بحر الكلام ، ورقة ١٤ (دار الكتب المصرية ، ٥١٤ ، تيمور) .

(٣) الخياط : الانتصار ، ص ١٢٦ .

(٤) الدكتور صبحي : في علم الكلام ، ١ / ٢٠٠ ، ط مصر الثانية ، ١٩٧٦ .

(٥) ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٤٤ ، ٤٥ ، ط بيروت ، ١٩٦١ .
وانظر ياقوت معجم الأدباء ، ١٦ / ١٠٢ ، ط مصر ، ١٩٣٨ .

(٦) راجع القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ، ص ٤٥ — ٥٨ ، ط مصر ، ١٩٧٢ .
وانظر الخياط : الانتصار ، ص ١٤٢ ، ط مصر الأولى ، ١٩٢٥ .

(٧) القاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال ، ص ٢٥٤ وما يليها ، ط تونس ، ١٩٧٤ .

معتزلة بغداد ، الذين كانوا أول مفكري الاسلام ومتكلميه ، قراءة للفلسفة اليونانية التي أنجزت ترجمتها تحت رعاية أبي جعفر المنصور (١٣٦ ــ ١٥٨ هـ) والمأمون (١٩٨ ــ ٢١٨ هـ) فقد أفاد المعتزلة من هذه الثقافة الجديدة . في حدود ملائمة للفكر الديني ، فأخرجوا منها مزيجاً جديداً يتفق مع تعاليم الاسلام وأصوله [١] وعلى هذا فان البعض قرر أن نشأة الفلسفة في الاسلام تمت بفعل الدور النشط للاعتزال البغدادي الذي أبدى ميلاً قوياً ، لحركة الترجمة الفلسفية ، منذ أن كانت لأحمد بن أبي داود (البغدادي ٢٤٠ هـ) ندوته العلمية الكبيرة التي كان يحضر مناقشاتها كبار مترجمي الفلسفة ، والعلماء ، ومتقدمي الاعتزال . هذا إلى جانب إفادة بشر بن المعتمر والمردار من الفلاسفة الطبيعيين في تفسير السببية الكونية وعلاقتها بالسببية الانسانية ، وعلى ذات النهج تولى الاسكافي والخياط والكعبي صياغة المسائل الجدلية الكبرى في نطاق المباحث الفيزيائية ، برؤيتهم العقائدية للتوحيد ، عبر أهم قضاياه في المعدوم والشيء والاعراض والأجسام والحركة ، من أجل إثبات خلق العالم [٢] . فيما امتد نشاط النظام الفلسفي النقدي ، باتجاه منهجية الفلسفة اليونانية ، مستخدماً طرقها التحليلية في اثبات خطأ أرسطو والدريين والفلاسفة الطبيعيين [٣] .

واتسمت منهجية النظام بالولاء لثقافته العلمية في بعدها التجريبي ، بعيداً عن عاطفته الدينية ، فلم يكن متلقياً أو اتباعياً . وإنما متوجهاً إلى كشف العلل البعيدة للأشياء [٤] وتعد بدايات القرن الثالث نقطة تحول كبرى في الاعتزال بانفتاحه على الثقافات العالمية المتنوعة ، التي أخذ منها وأفاد من قضاياها بقدر التزاماته الدينية ، ووفق شروط الخط المبدئي الثابت لعقيدته الدينية .

---

(١) الدكتور حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام ٣ / ١٧ ، ط مصر
وراجع :

Encyclopaedia of Philosophy, *V*. 4, *P*. 219.
London, 1967.

(٢) راجع عبد الستار الراوي - مدرسة بغداد الاعتزالية (المقدمة) : رسالة ماجستير ، مخطوطة .
(٣) ابراهيم طوقان : مقام العقل عند العرب ، ص ٩٢ ، ط بيروت .
(٤) راجع أبو ريدة : النظام (بتفصيل) ، ص ٤٦ ، حتى ٦٩ ، ط مصر ، ١٩٤٦ .

ونتيجة تعاملهم مع الفلسفة واستنادهم إلى بعض طرقها ومسائلها فقد ألصق مؤرخو أهل السنة بهم تهمة (انهم أخذوا – أفكارهم – عن مصادر دخيلة ، غير اسلامية ، ومن اليونانية خاصة [1]) ، مما يوهم القارىء بخروج المعتزلة عن دائرة الدين ومردتهم منها، ما داموا قد سمحوا لآرائهم أن تتشكل بالفلسفة اليونانية ، وتتوطد بالثقافات العالمية [2] ، وبالقدر الذي أبداه معتزلة القرن الثالث في الانفتاح الفكري ، فإن السلفية «الحنبلية» لم تستطع أن تحلل ضرورة لجوء الاعتزال إلى الفكر العالمي ، وانفتاحه على فلسفته وخبراته المنهجية ، فقد كان امام الاسلام ، تحديات كبرى ، تبدت في الجبهة المعادية التي كان قوامها الحركات الثنائية والاتجاهات المضادة التي حاولت نقد القرآن والتشكيك بنبوة محمد، فسادت تعاليمها الارتيابية أرجاء العالم الاسلامي ، نفذت بفضل برامجها المعدة فلسفياً إلى شرائح المثقفين وطبقات الشعب العامة على السواء ، فأحدثت هذه الجبهة المعادية ، ثغرة في صفوف المسلمين ، كانت سبباً في حمل الكثيرين على الزندقة ، ولهذا كان أمام الاعتزال مهمة التصدي بحزم لفكريات الفصائل المعادية ، بكل الوسائل الجدلية الفلسفية ، لابراز ما يكمن في الدين من القوى والفضائل [3] واستمر هذا الدور النضالي حتى انبثاق الاعتزال البغدادي .

ثالثاً : المرحلة السياسية معتزلة بغداد

وفي ظل الصراعات الجدلية، ما بين الثورة المضادة التي قادتها حركة الغُلوّ بكل خطوطها الفكرية ، وبين الثورة الثقافية المستنيرة الجديدة التي تمثلت في شيوع الفكر الفلسفي ، الذي نجح في تدعيم الموقف العقلي لمفكري الاسلام وترشيد آرائهم ، بعد أن ظلت المنهجية العامة ، تدور في نطاق النصوص الحرفية ، والنقول التقليدية ، وكان

---

(١) أنظر مثلاً : الشهرستاني – الملل والنحل ، ١ / ٢٩ – ٣٠ ، مصر ، ط ١٩٦٨ .
التفتازاني : العقائد النسفية ، ص ١٦ ، ط ، تركيا ١٣١٣ هـ

(2) *HAMILTON, A. R. Mohammedianism, P.* 88 *London* 1955

(٣) أنظر جب : دراسات في حضارة الاسلام ، ص ١٦ ، ط بيروت ١٩٦٤ .
وأنظر أيضاً :

FAKHRY M. Islamic occasionalism P.P. 23, 33

الشراح والمترجمون أحد مظاهر تعزيز الفكر العقلاني عند المعتزلة الذين وضعوا المقدمات الأولى للفلسفة في الاسلام .

في ظل هذه المتغيرات الفكرية ، المنهجية ، انبثقت حركة الاعتزال البغدادي بقيادة المفكر الكوفي بشر بن المعتمر الهلالي ، الذي ورث عن بيئته العلوية ، تقاليدها السياسية ، في مقاومة السلطة العباسية ، التي فرضت العزل السياسي على الفكر الشيعي والاعتزالي .

فحاول الهلالي أن يقدم صياغة جدلية بين اعتزاليته – الفكرية – وبين التشيع ، كحركة سياسية (عملية) ، وكانت هذه المحاولة (التبادلية) – شرطاً كافياً لتجاوز الاتجاه البصري المحافظ ، وانشطار الحركة الاعتزالية إلى محورين « البصرة وبغداد » انشطاراً فكرياً ، ترتب عليه، خلاف حاسم في العديد من المواقف والمفاهيم ، ففي الوقت الذي ظل موقف البصريين سكونياً مكتيفاً ببرنامجه الفكري العام ، أصبح الاعتزال البغدادي حركياً عملياً [1] ، في نزوله إلى الساحة السياسية ، أطلق على مدرسته الجديدة – متشيعة المعتزلة [2] . مستهدفاً في حقيقة أمره ، واقعاً تطبيقياً لمبادئه في المنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر – باعتبار أن الأول يعين الفاسق وشروطه – فيترتب عليه تطبيق المبدأ الخامس العمل الاخلاقي في مواجهة السلطة الظالمة « عبر رؤيتهم المذهبية الخاصة » ، فكانت الصدامات المباشرة بين الحركة الاعتزالية وبين السلطة العباسية ، وكان على معتزلة بغداد أن تتحمل ردود فعل الخليفة الرشيد ، التي ترتب عليها مواجهة رجالاتهم ، بالقبض والتشريد والاعتقالات [3] بينما أصدر ابنه الأمين فيما بعد ، أمراً بملاحقة المعتزلة وانزال الموت بهم [4] ، وبفضل سياسة

---

(١) راجع عبد الستار الراوي : مدرسة بغداد الاعتزالية (رسالة ماجستير) ، مخطوطة .
(٢) الخياط : الانتصار ، ص ٩٩ ، ١٠١ ، ط مصر ، ١٩٢٥ .
(٣) مراجع الجهشياري : الوزراء ، ص ٢٣٣ ، ط مصر ، ١٩٣٨ .
وابن الغزلي : ديوان الاسلام (مخطوط) ، ورقة ١٧٩ .
وأنظر عبد الستار الراوي : مدرسة بغداد ، ورقة ٧٧ ومايليها .
(٤) ابن قيم الجوزية : الصواعق المرسلة ، ١ / ١٣١ ، مصر (بدون تاريخ) .

المأمون ، كان ميزان القوى قد تغير لصالح حركة الاعتزال ، فتعززت مواقعه داخل السلطة المأمونية ، واتيحت لأصحابه ، حرية الفكر دعوة وتنظيماً وكان من الطبيعي أن يتجه البغداديون إلى توسيع دائرة نشاطهم الفكري والسياسي ، بعد أن نجحوا في احتواء المأمون سياسياً ، باقراره مبدأ أفضلية البيت العلوي بالخلافة ، وأن علياً كان أفضل من الخلفاء الثلاثة وأحق بالامامة منهم ، مع اعلان براءة النظام العباسي ،من بني أمية ولعن معاوية وعمرو بن العاص ، وادانتهما، وفي ظل هذه المتغيرات التي قادها الحاكم الأعلى للدولة ، بدأت نشاطات البغداديين الدؤوبة في مشاركة السلطة مسؤولية الحكم ، وتخطيط سياساتها المذهبية والداخلية [1] .

وقد أفضت هذه المشاركة والصلات الوثيقة بالبلاط العباسي ، إلى إعلان المأمون — اعتزالية الدولة — وتولت أجهزة الدولة تنفيذ اعلان المأمون المذهبي ، وتطبيق مبادىء الاعتزال عملياً [2] بعد أن ظلت هذه المبادىء أفكاراً مجردة في التصورات البصرية رهينة في مقارها السرية .

ولئن كانت قضية خلق القرآن أكثر القضايا التي توزعت بين هموم الاعتزال البغدادي وطموحاته السياسية العملية [3]، في تحقيق دولة — العدل والتوحيد — فانه لم يحتو الموقف الفكري البصري ، بمسائله وقضاياه ،بل حرص ان يكون له برنامجه التفسيري الخاص لأصوله الخمسة ، فبدأ البغداديون مراجعة شاملة للاعمال البصرية فنظروا مبدأ العدل الالهي ، باستحداث قضايا جديدة كنظرية السببية وعلاقة الله بالانسان ، ونظرية اللطف الالهي ، والصلاح والأصلح ، وقد اعتمدت معتزلة بغداد في معالجتها لهذه القضايا ولنظريات مبدأ المسؤولية أساساً لنفي الجبرية الميتافيزيائية ، ورفض الحتمية الطبيعية واثبات حرية الارادة الانسانية ، وقدرتها الفاعلية على الخلق ، ومسؤوليتها عن نتائج فعلها . وعلى ضوء هذا المنهج بحثوا مسألة الولاية والعداوة ، والتوبة ، وشروطها .

---

(١) راجع المسعودي : مروج الذهب ، ٤/ ٢٤٥ ، ط دار الاندلس ، بيروت وانظر الرفاعي : عصر المأمون ، ١ / ٣٦٨ ، ط مصر ، ١٩٢٧ .

(٢) راجع الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ١١ / ١١٣٢ ، ط خياط ، بيروت « اعلانات المأمون الخاصة باعلان اعتزالية الدولة ، وأوامره بعقد اللجان الامتحانية (للحشوية والفقهاء) » .

(٣) أنظر الدكتور ابراهيم مدكور : في اللغة والأدب ، ص ٨٢ ، ٨٣ ، ط مصر ، سنة ١٩٧١ .

وإذا كان البغداديون قد عمقوا مبدأ العدل الالهي ، وفق رؤيتهم الجديدة التي انطوت على جملة افكار فلسفية ، فانهم تصدوا لمعتزلة البصرة وقاوموا التيار الارجائي الذي ساد في صفوفها ، الأمر الذي يعكس حركية الاعتزال البغدادي ، وواقعيته التي تصل إلى الحسم . وفي الوقت ذاته ، اعترضوا على التفسير البصري لمبدأ التوحيد ، فردوا عليهم في قضية الصفات ودفعوا المباحث الفيزيائية خطوة فلسفية إلى أمام في معالجة قضايا الجوهر والشيء والعرض والمعدوم [(١)] .

وقد نتج عن هذه المواقف ، خلاف بين المدرستين ، كان أثره واضحاً في الانقسامات المذهبية التي عكستها المرحلة الجبائية ، في سلسلة من الصراعات ، التي تبدت بانكماش بعض محاورها وتراجع بعضها الآخر .

رابعاً: مرحلة الصراع والتراجع «الجبائية»

ظهرت الجبائية في عصر مليء بالتغيرات المفاجئة ، والحركات الثورية السياسية . ففي المستوى الأول ، سيطرت العسكرية التركية على السلطة العباسية التي جعلتها أداة مرنة في أيدي جندها المرتزقة [(٢)] ، وما صاحب هذه الهيمنة من تفشي الفساد السياسي وانعدام سيطرة الدولة وهمينتها على الأوضاع داخلياً وخارجياً وعلى المستوى الآخر ، فقد ازدحم العصر بالأفكار الثورية الدينية والسياسية والاجتماعية ، وتزايد نمو الحركات الانفصالية في أقاليم الدولة ومدنها المركزية .

أما في المجال الفكري فقد خسر الاعتزال مواقعه السياسية المتقدمة ، منذ أن قاد المتوكل حركته الرجعية ضدهم [(٣)] ، وتعاضد جميع القوى المعادية وتحالفها بزعامة المحدثين الذين تعاونوا مع أشد الفرق عداوة لهم ، فقد تآزر الفقهاء والروافض في خط

---

(١) راجع عبد الستار الراوي : مدرسة بغداد ، ورقة ٢٣٦ — ٢٩٦ .

(٢) أنظر صبحي : في علم الكلام ، ١ / ٣١٩ — ٣٢٠ ، ط مصر ، ١٩٧٦ .

(٣) ابن الأثير : الكامل في التاريخ ، ٧ / ٤٧ ، ٥٥

وأبو الفداء : المختصر في تاريخ البشر ، ٣ / ٧١ — ١٠٠ .

وأنظر أبو حيان التوحيدي : الذخائر والبصائر ، ١ / ٢٧٨ ، ط مصر (بدون تاريخ) .

واحد ضد الحركة الاعتزالية ، وكان على الجبائية أن تدافع عن وجودها وتبدي مقاومتها لكل الأخطار التي أحاقت بها ، وقد كلفتها هذه المقاومة كثيراً ، فقد هبط نشاطهم الفكري هبوطاً بيناً ، تبدى في انطوائية حركتهم وتراجعها . ازاء كثافة الغزوات المتلاحقة التي تعرضت لها، فعادوا إلى ممارسة عملهم في الخفاء، والتفتت الجبائية وفق حساباتها الخاصة إلى أن أشد المخاطر تهديداً لهم ، لم تكن محاصرة السلطة وعداوة أجهزتها ، وسياسات القمع ، ونفي رجالها، بقدر ما كانت الصراعات الداخلية [1] التي فجرتها محاور الاعتزال في القرن الثالث ، ومؤشراتها ، التشرذم والانقسام الذي أصبح ظاهرة بين مدارسها ، جعل جبهتها الداخلية في وضع هش فقد القدرة على المقاومة والصمود ازاء هجومات الروافض القاسية ، وضربات المحدثين العنيفة ، من هنا تنبهت الجبائية إلى مخاطر صراعاتها الداخلية ، ورجعها الانعكاسي ، في المحـــاور والانشطارات والمواقف الذاتية ، التي أدت في النهاية إلى ضعف قوتهم حركة وتنظيماً ، وهكذا وفي أشد ساعات الحصار والقلق والتحدي ، قام الجبائي الكبير ليتولى قيادة منظمات الاعتزال ومحاوره في مواجهة التحديات ومقاومتها ، بعمله المثابر من أجل وحدة الاعتزال .

---

(١) واجه أبو علي تركة مثقلة ، فكان عليه مهمة رصد مقالات المعتزلة الذين كانوا يمثلون خطراً حقيقياً على مستقبل الاعتزال ، من خلال اطروحاتهم المتطرفة ، فأجرى مراجعاته على كتبهم وآرائهم ، وبوضع اعتراضاته ازاءها ، بشكل يتناسب مع محاولته الهادفة في تدعيم مذهبه ، وتقديمه في صورة مرضية لا تصدم مشاعر الجماهير الدينية ، بل تكتسب رضاهم ، في وقت تصاعدت الخصوم عليه. فوضع جملة كتب في الرد على الخياط (البغدادي) والصالحي والجاحظ ، والنظام والبرذعي .
الداودي : طبقات المفسرين ، ٢ / ١٩٠ ، ط مصر ، ١٩٧٢ .

غير ان مراجعات الجبائي الكبير لم ترق لابي علي الفارسي (البغدادي) فبادر إلى نقض آرائه في كتابه (التتبع لكلام أبي علي الجبائي) القفطي : انباه الرواة ، ١ / ٢٧٤ ، ط مصر ، ١٩٧٣ . وإذا سامنا بمبدأ (النقد) الذي كان أحد ممارسات الاعتزال الصائبة في تحليل المقولات المتطرفة ، وإثبات عدم اتساقهامع البناء الأصولي العام ، فاننا ينبغي أن لا نتجاهل حجم الخسارات التي سببتها العملية النقدية ، في نتائجها السلبية القاسية على مستقبلهم العقائدي والسياسي .

وأيضاً كان ظهور مدرسة بغداد قد عمق احساس الطرف البصري بالمرارة بعد أن وضع مؤسسها بشربن المعتمر وتلاميذه ردودهم الحاسمة وملاحظاتهم النقدية على قادة الاتجاه البصري ، « الاصم وأبي شمر وأبي خلدة وأبي الهذيل والنظام» فيما ابتدأت الصراعات في مدرسة بغداد ذاتها في صيغة نقوض متبادلة بين =

وكانت لقيادة الجبائي « الواعية » ومبادرته الشجاعة ، آثار مستقبلية ، فقد أصبحت مدرسته مركزاً تبلورت من حوله ، أكفأ الشخصيات المعتزلية ، وتشكل في حلقته المذهبية ، التلاميذ الممتازون في فترة كان مقدراً لها أن تبتلع مذهبه بجملته. لذلك أطلق عليه لقب « منقذ المعتزلة »(١) .

ان أهمية الجبائي ومدرسته ، تأتي أولاً من حيث أنه عاش في فترة من أشد فترات التاريخ صعوبة على المعتزلة ، فاستطاع أن يكرس جهده الفكري في توحيد محاور المذهب وأجنحته ، ومحاولة توجيه هذه الوحدة المذهبية في طريق واحد ، وهو العودة بالاعتزال إلى طبيعته الأولى ، ويمكن أن نطلق على الجبائي ومدرسته – مرحلة الانطوائية نتيجة الاحساس المرير الذي عكسه النشاط البغدادي ، وانتشاره على فرق الشيعة ، امامية كانت أم زيدية ، فلم ير الجبائي ثمة سبيل آخر أمامه إلا أن يعيد لمذهبيته ما تناثر من أجزائها التي ساهم المتطرفون في بعثرتها ، والتي عدت في جملة التجاوزات العقائدية ،

= الخياط وتلميذه ، البلخي .

راجع : القاضي : طبقات المعتزلة ، ص ١٠٢ ، ط مصر ، ١٩٧٢ .

البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٨٠ ، ط مصر ، ١٩٤٨ .

ابن النديم : الفهرست ، ص ١٦٢ ، ط مصر ، ١٩٦٤ .

وابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٥٨ .

والمرتضى : الامالي ، ص ١٣٢ ، ط مصر ، ١٩٠٧ .

لكن الأهم من هذا كله ، هو تصاعد المواقف الذاتية لبعض رجالاتهم والتي جعلتهم في نظر مخالفيهم : مارقين ، وملحدين ، بعد أن تعرضت الحركة الاعتزالية إلى انفصال جديد ، يعد أصعب ما واجهته الحركة ، وهو : انقسام مدرسة البصرة إلى محورين متضادين يتهم أحدهما الآخر بالتحريفية والتخريب المذهبي – فالجبائية التي اتبعت أسلوباً انتقائياً في معالجة قضاياها الفكرية ، مقابل المحور البهشمي الذي تعرض للسخط والاتهامات القاسية ، بعد أن اقترب ببرنامجه من الفلسفة وابتعد نسبياً عن المعالجات الكلامية .

غير أن كلا المحورين حاول الامتثال للاعتزال الأول في عهد واصل بن عطاء .

راجع ، السيوطي : صوت المنطق ، ص ١٦٨ ، ط مصر (بدون تاريخ) .

وخشيم : الجبائيان ، ص ٥٧ وما بعدها ، ط طرابلس ، ١٩٦٨ .

(١) لعل هذه التسمية الامتيازية كانت نتيجة محاولاته في وحدة المذهب أولا ، واتباعيته للرواد الأوائل ، فقد آثر أن تكون آراؤه في قضية « الامامة » باعتبارها أكثر قضايا القرن الثالث بحثاً في صف المعتزلة الأوائل ومنسجمة مع موقفهم .

الداودي : طبقات المفسرين ، ٢ / ١٨٩ ، ط مصر ، ١٩٧٢ .

وانظر خشيم : الجبائيان ، ص ٦٦ وما يليها .

التي هددت الاعتزال بفقدان هويته العقلانية المميزة ، لذلك ارتبط عمل الجبـائي بمراجعة جملة الفكر الكلامي ، وإعادة النظر في قضاياه ومواقفه ، اسقاطاً للبعض واضافة للبعض الآخر .

وفي النهاية مقاومته الفريدة للفرق المختلفة وردوده على مذاهبها والتصدي لغلاتها .

وتأتي أهمية الجبائي أيضاً من حيث مكانة الاستاذية التي شغلها لعلم آخر من أعلام الاعتزال وهو ابنه « أبو هاشم الجبائي » الذي تولى توجيه طبقة الاعتزال التاسعـة ، وقيادتها ، بذكائه الفريد وثقافته العريضة ، في علوم الاسلام ، كلاماً ، وفقهاً ، وقراءة ، وتبحراً في العربية وآدابها [١] ، واهتماماً بالفلسفة وموقفا من مؤلفات المعلم الأول ونقداً لآرائه [٢] .

ويتأكد دور أبي هاشم وقيمة فرقته — البهشمية — من خلال تفرقه على الجبائية ، ومواجهته لمعتزلة بغداد ، وسقوط آخر محاورها « الاخشيدية » ، فكانت الغلبة لمذهبه الذي امتد حتى شمل الزيدية التي اعتبرته في مقام أئمتها ، فتولت البهشمية زعامة المعتزلة طوال القرنين الرابع والخامس والمتأخرون من المعتزلة مثل الصاحب والقاضي عبد الجبار ، قد نهجوا طريق أبي هاشم [٣] وإن كان الأخير حاول التوفيق بين الجبائيين في مواقفه .

على أن أهم ما يمكن أن يؤرخ في هذه المرحلة ، هو المسائل الخلافية بين طرفي الجبائية ، بين الجبائي الأب ، والجبائي الابن ، والتي ، وإن كانت تندرج في المواقف الفرعية ، إلا أن درجة فاعليتها ومظاهرها العامة كانت تبسط طبيعة الاعتزال ، ومنجيته

---

(١) راجع ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٩٤ — ٩٦ ، ط بيروت — ١٩٦١ .

(٢) روى الزوزني أن لأبي هاشم كلاماً وردوداً على أرسطو في كتاب أسماه « التصفح » وقد حاول أن يبرهن فيه على فساد قواعد أرسطو وأخذه بألفاظ ، زعزع منها قواعده التي أسس كتابه عليها . الزوزني : المنتخبات ، ص ٤٠ ، ط ليبزغ — ١٣٢٠ هـ .

(٣) راجع خشيم : الجبائيان ، ص ٣٣٠ — ٣٣١ .
وأنظر الرازي : اعتقادات فرق المسلمين ، ص ٤٥ .
وابن المفتاح النجري : شرح الأزهار ، ١ / ٢٢ ، ط مصر — ١٣٥٧ هـ .

النقدية ونشاطه الحركي الذي لم يتوقف من أجل إيجاد صيغة فكرية تتلاءم مع العصر وتنسجم مع متغيراته ، وفي رأس قضايا الخلاف بين الجبائين : تتبدى أربع قضايا انفرد بها أبو هاشم عن أبيه ، وخالفه في فهمه ومعالجته لمسائلها [١] .

(١) التوبة عن كبيرة لا تصح مع الاصرار على غيرها مع علمه بقبح ما أصر عليه:

وقد أخذ أبو هاشم هذه المسألة عن بشر بن المعتمر مؤسس الاعتزال البغدادي ، الذي أوجب أن تكون التوبة قاطعة عن كل الكبائر لا لجنس معين دون آخر [٢] ، وقد سار بنفس الاتجاه القاضي عبد الجبار الذي دافع عن رأي أبي هاشم في هذه المسألة [٣] ، مقابل تفسير الجبائي الكبير ، الذي يرى أن التوبة تصح إذا لم يصر على شيء من ذلك الجنس ، فمن تاب عن شرب الخمر ، وأصر على الزنا ، كانت توبته عن الأولى توبة صحيحة [٤] .

(٢) الارادة المشروطة :

أوجد أبو هاشم ما يدعى بالارادة المشروطة ، وهي أنه لا يجوز أن يكون شيء واحد مراداً من وجه مكروهاً من وجه آخر [٥] ، فالمريد للشيء لا يكون مريداً له إلا من جميع وجوهه حتى لا يجوز أن يكرهه من وجه ما من وجوهه [٦] . ويرى البغدادي ان هذا القول ينقض أصولية الاعتزال في مفهوم العدل ويهدد نظريته في الحسن والقبح، لأنه يلزمه أن يكون من القبائح العظام ما لا يكرهه الله ، ومن الحسن الجميل ما لا يريده، الله ، فمثلاً يريد الله السجود له عبادة ، فعلى هذا الأصل لا يجوز أن يكره

---

(١) مسائل الخلاف بين الجبائيين عرضت بصياغات عديدة :
أنظر مثلا – البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٨٦ – ١٩٧ .
الكرماني : الفرق الاسلامية ، ص ٣١ – ٣٢ ، ط بغداد – ١٩٧٣ .
(٢) الطوسي : معالم أصول الدين ، ص ١٥١ .
(٣) القاضي عبد الجبار : المغني – الأصلح ، ١٤ / ٣٧١ .
(٤) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٩٤ .
(٥) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٩٢ .
(٦) جاد الله : المعتزلة ، ص ١٥٤ ، ط مصر الأولى – ١٩٤٧ م.

السجود للصنم تعبداً [1] .

(٣) الاعراض :

في مواجهة أبي علي ومثبتي الاعراض (كالبقاء والادراك والألم والشك) نفى أبو هاشم جملة ما أثبته هؤلاء من الاعراض [2] وقال : ان الألم الذي يلحق الانسان عند المعصية والألم الذي يجده عند شرب الدواء الكريه ليس بمعنى أكثر من ادراك ما ينفر عنه الطبع ، والملذات ، ليست معنى أكثر من ادراك المشتهى ، والادراك عنده ليس معنى .

وقال في الألم الذي يحدث عند الوباء انه معنى كالألم الذي يحدث عند الضرب ، لأنه واقع تحت الحس [3] ، ومن رأيه في خلق الاعراض أنه ليس في مقدور الله خلاف الألوان الموجودة [4] .

(٤) نظرية الأحوال [5] :

كما حاول معمر بن عباد حل مشكلة الصفات عن طريق (المعاني [6]) ، كذلك أراد أبو هاشم الوصول إلى حل مشكلة العلاقة بين الذات والصفات ، فقال « بالأحوال » ، كمحاولة للتوفيق بين التنزيه المطلق ، وبين جواز اتصاف الله ببعض الصفات ، ففي رأي الجبائي الأب ، أن الله يستحق الصفات لذاته ، وقول أبي هاشم بأنه يستحقها لحال هو عليها ، فان قولنا بأن الله عالم لذاته أو قادر لذاته يفيد أحوالاً عليها ذاته ، أو أنه

---

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٩٣ .

(٢) راجع البغدادي : الملل والنحل ، ص ١٢٩ - ١٣٣ ، بيروت - ١٩٧٠ .
الاسفراييني : التبصير في الدين ، ص ٨٠ - ٨٤ ، مصر - ١٩٤٧ .

(٣) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٨٦ ، ط مصر - ١٩٤٨ .

(٤) البغدادي : أصول الدين ، ٤١ ، استانبول - ١٩٢٨ .

(٥) رفض معتزلة بغداد نظرية الأحوال والأخذ بها ، ونفاها بعض متقدمي البصريين كأبي الحسين البصري ، والملاحي ، والخوارزمي ، فتابعوا رأي الجبائي الكبير ، بينما تابع معتزلة البصرة وفي مقدمتهم القاضي عبد الجبار وأصحابه قول أبي هاشم في الأحوال .
الأصولي : الكامل في أصول الدين ، مجلد أول ، ورقة ١٠١ .

(٦) الخياط : الانتصار ، ص ٥٥ ، ط مصر - ١٩٢٥ .

يختص بأحوال ، لولاها لما صح وصفه بها [١] ، وهذه الأحوال هي صفات معلومة وراء كونه ذاتاً ، أوجبت لله حالاً ، فوجب له هذه الأحوال كلها [٢] .

غير أن هذه الأحوال لا تنطبق على صفات الله الذاتية كلها فثمة نوعان من الصفات الذاتية ، الصفة التي توجب الأحوال ، يستحقها الله لذاته ، أما الصفات الأربع الأخرى ، وهي كونه قادراً ، عالماً رحياً ، موجوداً ، فان الله يستحقها لما هو عليه في ذاته [٣] — أي لحالة خاصة أوجبته عليها — وهذه الأحوال لا تدرك على انفردا ، وإنما تعرف على الذات أو على الأصح ان الذات تعلم على هذه الأحوال ، وكثيراً ما يعلم الشيء مع غيره ولا يعلم على حياله .

وحتى يؤكد أبو هاشم هذا الرأي قال : ان الأحوال بمفردها لا موجودة ولا معلومة ، ولا معلومة ولا قديمة ولا محدثة [٤] .

وفي مجال تقييم الخلاف بين الجبائيين فانه على سعته وانتشاره في عديد من المواقف والقضايا ، يدخل في نطاق النقد — المذهبي — الذي يعد أبرز تقاليد الحركة الاعتزالية ، وأكثر خصائصها ، تبدى ذلك في قول أبي علي : « ليس بيني وبين أبي الهذيل خلاف إلا في أربعين مسألة ... وما كان في الدنيا (بعد الصحابة) أعظم من أبي الهذيل إلا من أخذ عنه كواصل وعمرو » [٥] .

ودافع القاضي عن خلاف الجبائيين ، الذي استنكره البعض ، بقوله : « ... وليس خلاف التابع للمتبوع في دقيق الكلام بمستنكر ، فقد خالف أصحاب أبي حنيفة ، أبا حنيفة » [٦] . على أن المسائل الخلافية التي أثيرت بين الجبائي الكبير وابنه مع الاقرار

(١) الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ١٨٠ ، اكسفورد — ١٩٣٤ .
(٢) عبد الكريم عثمان : قاضي القضاة عبد الجبار ، ص ١٥٩ .
(٣) البغدادي : أصول الدين ، ص ٩٢ وما يليها ، استانبول — ١٩٢٨ .
الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ١٤٣ — ١٤٨ ، ط اكسفورد — ١٩٣٤ .
(٤) عبد الكريم عثمان : قاضي القضاة ، ص ١٥٩ .
(٥) ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٨٤٠ ، ط بيروت — ١٩٦١ .
(٦) القاضي : فضل الاعتزال ، ص ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ط تونس — ١٩٧٤ .

بضرورة النقد ، والمراجعة ، دفع المعتزلة من أصحاب الجانبين أن يتحمسوا لخلافاتهم الجانبية « الفرعية » حماساً يفوق أحياناً ، تحمسهم لعقائدهم الأصلية حتى بدأ الاعتزال وكأنه يقف على أرض متحركة بعد أن هدد أصوله انقسام مدرسته البصرية ، وأصبحت قسمة مشتركة بين الجبائي وابنه ، الأمر الذي أدى في النهاية إلى أن « أصحاب أبي علي يكفرون ابنه أبا هاشم ، وأصحاب أبي هاشم يكفرون آباه »[1] ، وبفعل هذه النتيجة من الانقسام وتعدد الأجنحة داخل الاعتزال (البصري) ذاته ، اعتبرهم ابن قتيبة « أشد الناس خلافاً ، لا يجمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدين »[2] . وعد البغدادي ذلك حجة عليهم بقوله « فكان المعتزلة يكفرون بعضهم بعضاً »[3] .

ومهما يكن فان من أسوأ نتائج الخلاف بين المدرسة الجبائية ، بمحوريها (الاب والابن) أنها أضافت إلى الاعتزال هموماً أخرى ، ومتاعب جديدة ، تبدت في حجم المؤلفات بين أتباع الطرفين ، الأمر الذي أبعدهم عن مهامهم الفكرية الحقيقية ، فاتسمت هذه المرحلة بالصراع الداخلي في نطاق الاعتزال نفسه ، دون أن يكون لهذه المرحلة قيمة من الناحية النهجية والفكرية ، بعد أن مزقت صفوف الاعتزال ، الاتهامات المتبادلة ، والنقوض المتتابعة ، الأمر الذي وطد المناخ المناسب لردة الكثيرين عن المذهب وخروجهم عليه ، وفي مقدمتهم الأشعري .

تمهيد المرحلة الخامسة

ويُفسر تراجع الاعتزال وانحساره في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري إلى نجاح الأشعرية ، وانتشارها المتزايد في بغداد وأقاليم العالم الاسلامي ومدنه .

فقد كانت المواجهة الفكرية بين موقف المعتزلة، في الحرية والاختيار وبين الجبر

---

(١) السيوطي : صوت المنطق ، ص ١٦٨ ط مصر (بدون تاريخ) .

(٢) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ، ص ١٧ – ١٩ ، مصر – ١٩٢٤ .

(٣) راجع البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٦٧ ، ط مصر – ١٩١٠ .

الخالص ، مواجهة تقليدية ، إلى أن انشق الأشعري « ٢٦٠ ــ ٣٣٤ هـ » عن الاعتزال[١]، واتخذ لنفسه موقفاً وسطاً بين الجبر والاختيار فرفض أن يكون الانسان خالقاً لأفعاله ، ولكنه اعترف بقدرته على (كسب) الأفعال [٢] وقد اتضح هذا الموقف بصياغة نظرية الكسب حتى أصبحت اتجاهاً مذهبياً اعتقدت به أغلبية جماهير الإسلام في مواجهة عقيدة الاعتزال ، وحركة الفكر الشيعي .

وأصبحت الأشعرية ، بنموها المطرد أفقياً جبهة حصينة متآزرة مع الفرق الأخرى، ضد الفكر المستنير وأنصاره من المعتزلة [٣] . الأمر الذي ألجأ الحركة الاعتزالية أن تدافع عن نفسها مرة أخرى ، وتبدى مقاومتها للنشاطات المعادية في النصف الأخير من القرن الرابع الهجري ، ثم تنسحب إلى مقارها السرية بعد تزايد الضغوط والتحديات من جانب الأشعرية ، المتحالفة مع السلطة العباسية والتي تولت الدفاع عن قيم النقل وأصحابه ، ومعاداة الاتجاهات العقلية ، بمختلف مستوياتها التنظيمية والفكرية [٤] .

وازاء جبهة المعارضة القوية وتماسك أطرافها فكرياً وسياسياً ، توجه الاعتزال إلى عقد محالفات (مصلحية) تدفع عنه مخاطر الحصار والتصفية ، فتوجه إلى الأقطار التي حكمها الشيعة في فارس والذين كانوا يقدمون الرعاية للمعتزلة [٥] وهكذا اقتضت مصلحة الاعتزال أن يوطد علاقاته مع الشيعة في ظل دولة بني بويه (٣٣٤ ــ ٤٣٧ هـ)[٦]

خامساً : المرحلة الخامسة

القاضي عبد الجبار المعتزلي

يبرز اسم الصاحب بن عباد (٣٢٦ ــ ٣٨٥ هـ) كواحد من أبرز رجالات الحركة

(١) راجع – ابن عساكر : تبين كذب المفتري ، ص ١٣٩ .
ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ٢ / ٤٤٦ .
السبكي : طبقات الشافعية ، ٢ / ٢٤٥ .
الداودي : طبقات المفسرين ، ١ / ٣٩١ – ٣٩٢ .
(٢) الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ٦٧ – ٧٨ ، ط اكسفورد – ١٩٣٤ .
(٣) أنظر أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ٢٠٦ ، ط مصر – ١٩٧٣ .
(٤) المرجع نفسه ، ص ٢٠٦ .
وصبحي : في علم الكلام ، ١ / ٤٢٨ ، ط مصر الثانية – ١٩٧٦ .
(٥) ياقوت : معجم الأدباء ، ٦ / ٢٢٥ – ٢٥١ ، ط مصر – ١٩٣٨
(٦) راجع المقريزي – الخطط ٤/١٨٤ ط مصر ١٢٧٠ هـ .

الاعتزالية ، وأشدهم تأثيراً في صحوة الاعتزال وقيامته الجديدة بعد عصر القهر الذي استمر أكثر من قرن ، فقد حقق له نجاحات كبرى ، وسلم لرجاله مواقع قيادية متقدمة في الادارة والقضاء ، وقد امتدت وزارة ابن عباد ثمانية عشرة عاماً في عهد فخر الدولة ومؤيد الدولة . إلا أن عضد الدولة كان أكثر امراء بني بويه قرباً إلى الاعتزال وأشدهم حماساً له ، فقدم كافة التسهيلات أمامه ، وعمل على تقويته وانتشاره [١] .

وإذا كانت يقظة الاعتزال قد تمت بفعل ولاء الصاحب المذهبي في ظل الوجود البويهي [٢] ، متحالفاً مع الشيعة ضد جبهة المعارضة فانه بدأ تراجعاته وانحسر نشاطه ، بعد موت نصيره الصاحب بن عباد « الذي كان وجوده على رأس السلطة التنفيذية باعتباره وزيرها الأول » [٣] ، لذلك فان رحيله المفاجىء كان اشارة البداية لتحول سياسات الدولة العليا عن المعتزلة ، وتخليها عنهم ، ومنازلتهم بالسلاح ، فتعرضوا إلى حصار جديد ومحنة أخرى . أعادت إلى الأذهان ثورة المتوكل المضادة من قبل، فقد تنكر «فخر الدولة » لهم وأمر بملاحقة رجالهم ومصادرة أملاكهم وتعرض القاضي عبد الجبار إلى سخط الأمير البويهي ، الذي لم يكتف بالقبض عليه وعلى رجاله ، بل أمر بسلب أموالهم ، ومصادرتها لحسابه الخاص ، وأصدر حكماً جزائياً لاحقاً ، يقضي بتغريم الجميع ثلاثة آلاف درهم [٤] . بينما تتابعت اجراءات السلطة الاستثنائية ضد التواجد المعتزلي ومراكزه المذهبية التي تعرضت للسلب بسبب صلتها العقائدية بالصاحب ابن عباد والقاضي عبد الجبار [٥] ، وعاد الاعتزال اثر هذه الهزيمة ليعيش في الظل، بعد أن خذلته دولة بني بويه ، وتخلت عنه . فبدأت السلطة العباسية ممارساتها القمعية إلى حد تصفية رجاله جسدياً . بينما أمر حاكم الدولة الأعلى الخليفة القادر بالله (٣٨١ –

---

(١) القدسي : أحسن التقاسيم ، ص ٤٣٩ ، ط ليدن – ١٩٠٦ .
(٢) راجع ياقوت : معجم الأدباء ، ٦ / ٢٤٧ – ٢٤٨ ، ط مصر – ١٩٣٨.
(٣) نفس المرجع و الصفحات .
(٤) ابن الأثير : الكامل في التاريخ ، ٩ / ٦٧ ، ط ليدن – ١٨٧٦ .
- ياقوت : معجم الأدباء ، ٦ / ٢٤٨ ، ط مصر – ١٩٣٨ .
(٥) ابن الأثير : الكامل في التاريخ ، ٩ / ٦٧ ، ط ليدن – ١٨٧٦ .

٤٢٢ هـ)[١] إلى تصنيف كتاب في الأصول فذكر فيه فضائل الصحابة وفق ترتيب « أهل الحديث » واكفار المعتزلة والقائلين بخلق القرآن .

واعتبر هذا الكتاب وثيقة رسمية في ادانة الاعتزال وأنصاره ، وكانت اشارة البدء في تصعيد حملات التشويه وملاحقة المعتزلة ، بعد أن أصبح شائعاً وتقليدياً ، أن تتلى فقرات وثيقة القادر بالله بجامع المهدي أيام الجمع ، فيجيء الناس لسماع قرار ادانة الاعتزال وتفنيد اصوله ، ونقض مسائله[٢] ...

وفي ظل هذا الوسط الارهابي الذي تميز باتباع كافة وسائل القهر والاضطهاد كانت حسابات بني بويه بعيدة المدى ، في تكريس احتلالهم ، ففي حدود عام ٣٩٠ هـ فتحت أبواب بغداد أمام اللصوص والقتلة وقطاع الطرق الشطار — الذين كانوا يشكلون عصابات منظمة في هجماتهم التخريبية — التي هددت الأمن العام في مدينة السلام . ونتيجة أعمال هذه العصابات الفوضوية (أشرف الناس على أمر عظيم)[٣] .

ومن أجل تدعيم سيطرتهم ، أعادوا تركيب — تراجيديا الحسين — فبدأ الاحتفال بيوم عاشوراء باللطم والعويل ونصب القباب والزينة ، فيما كان رد فعل أهل السنة مهيأ بفضل التخطيط البويهي[٤] فجاء متوازياً ، فأحدث هؤلاء في مقابل يوم الغدير

---

(١) القادر بالله (٣٢٦ — ٤٢٢ هـ) ابن اسحق بن المقتدر . بويع له بالخلافة بعد القبض على الطائع (٣٨١ هـ) ولم يمكث أحد من الخلفاء بمثل المدة التي بقي فيها .
راجع الذهبي : العبر ، ٣ / ١٤٧ ، ط الكويت — ١٩٦٠ م
الاتابكي : النجوم الزاهرة ، ٤ / ٢٧٥ ، ط وزارة الثقافة — مصر .
ابن كثير : البداية والنهاية ، ١٢ / ٣١ ، ط مصر — ١٣٤٨ — ١٣٥٨ هـ .
الاسنوي : طبقات الشافعية ، ٢ / ٣١٠ ، ٣١١ ، ط بغداد — ١٣٩١ هـ .

(٢) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، ٤ / ٣٨ ، ط مصر — ١٩٣٠ م
وابن الأثير : الكامل في التاريخ ، ٩ / ٧٧ ، ط ليدن — ١٨٧٦ م
والاسنوي : طبقات الشافعية ، ٢ / ٣١٠ .
والدميري : حياة الحيوان الكبرى ١ / ٩٤ ، ط مصر — ١٩٦٣ م

(٣) الذهبي : العبر ، ٣ / ٤٢ وما بعدها ، ط الكويت — ١٩٦٠ م

(٤) كان اعتناق بني بويه للتشيع الاثني عشري محاولة في استقلالهم عن الزيدية أولا ، لكنها في حقيقتها تعني ايجاد « عصبية » من العراقيين تكون بمثابة حماية لهم في تثبيت احتلالهم ، من هنا التزموا جانب التشيع الاثني عشري ، وبالغوا في تلوينه ، فلم يكتفوا باحياء المناسبات الشيعية وانما زادوا ذلك مبالغة باختراع مراسيم جديدة .
راجع الدكتور كامل الشيبي : الفكر الشيعي ، ص ٤٤ ، ط بغداد — ١٩٦٦ م

الشيعي يوم الغار وجعلوه عيداً لهم ، وبازاء يوم عاشوراء واستشهاد الحسين احتفل أهل السنة بمصرع مصعب بن الزبير ، وزاروا قبره « بمسكن » وبكوا عليه ، وماثلوه بالحسين ... ودامت هذه التقاليد الفجة سنوات طويلة [١] .

وفي زحمة هذا الصراع الذي وضع شروطه الاحتلال البويهي (المتشيع [٢]) وغيبة العقلانية ، لم تتوقف مخططات البيت البويهي الحاكم من تغذية التناقضات بين الشيعة والسنة . بل كان استمرارها ، وتصاعد الصراع بينهما تعزيزاً لمصالح الغزاة وتثبيتاً لهيمنتهم على مقاليد الدولة فيما تواصل نشاط (القادر بالله) من جانبه إلى احتواء الحنبلية [٣] — التي كانت من أشد التيارات السلفية عداءً ورفضاً للاعتزال وأكثر الفرق الاسلامية ، تخلفاً ورجعية — وقد اتسمت قيادتهم بالرعونة والفوضى ، فأحدثوا الفتن الكثيرة والاضطرابات الدامية بينهم وبين الشيعة والمعتزلة .

ووصلت مرحلة الصراع نقطة حاسمة بين الفريقين ، فقد شهدت سنة ٣٩٨ هـ فتنة هائلة التحمت فيها كل الفصائل والأسلحة ، وتوقفت بغداد سنة ٤٠٨ هـ ، لتجد نفسها أمام اختبار قاس ، ومحنة كبرى ، بين المعسكرين المتنازعين في صدامات مباشرة بالسلاح ، قتلاً وتدميراً [٤] .

وكانت حمامات الدم ، نتيجة التواطؤ التآمري بين الاحتلال البويهي وبين دار الخلافة العباسية ، فيما كان ضحاياها المسلمون أنفسهم من الجانبين (الشيعة والسنة) ،

(١) الذهبي : العبر ، ٣ / ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٥١ ، ٥٢ .

(٢) الذي يفسر مصلحة الاحتلال البويهي في هذا الصراع ، وتغذيته لاضعاف مقاومة الجانبين ، وميله الظاهري إلى (الشيعة) باعتناقه العقيدة الاثني عشرية ، هو أن البيت البويهي كان موتوراً ، لا صلة لـه بالعلويين أو العباسيين ، لذلك لم يزيلوا الخليفة العباسي ويضعوا مكانه خليفة من الخط العلوي . فبقي أمامهم معاداة أهل السنة ، وضربها بلجوئهم إلى الشيعة (مصلحياً) .

ابن الجوزي : المنتظم ، ٧ / ١٥ ، ط ١٣٥٧ هـ

راجع : *SAUNDERS. J.J. A History of Medieval Islam,* P. 135, *Loddon,* 1965.

وانظر الدكتور الشيبي : الفكر الشيعي والحركات الصوفية ، ص ٥١ — ٥٢ .

(٣) ابن الأثير : الكامل في التاريخ ، ٩ / ٣٠٥ ، ط بيروت — ١٩٦٦ .

(٤) المصدر نفسه ، ٩ / ٣٠٥ . وجادالله : المعتزلة ، ص ٢١٢ ، ط مصر — ١٩٤٧

وواصل القادر بالله بنفسه تنفيذ آخر خيط في نسيج المؤامرة الكبرى ، بأن طلب البراءة – الاستتابة – من الشيعة والمعتزلة وغيرهما من أصحاب المقالات المخالفة ، لما يعتقده من مذاهبهم ، ونها عن المناظرة في شيء منها ، ومن فعل ذلك نكل به وعوقب.

وإذا انتهى الخليفة القادر من أخذ خطوطهم « براءاتهم » بالتوبة من الرفض والاعتزال [١] ، لم يتوقف عند هذا الحد ، بل قاد ثورته المضادة عبر حدود العاصمة ، فأرسل إلى سبكتكين (٣٦١ – ٤٢١ هـ) [٢] – صاحب خراسان – يأمره بنشر مذهب أهل السنة ، ونفي القول بخلق القرآن ، ومطاردة المعتزلة، ولعنهم من على المنابر [٣] ، بعد أن أتمت أجهزة الرصد والشرطة مهامها في ملاحقتهم وقمعهم في بغداد .

وتمكن سبكتكين – الذي لم يكن يجيد غير فن القتل واللغة العسكرية – من نفي المعتزلة من اقليم الري وينجح في تشتيت رجالهم إلى خراسان ، ولم ينس أن يصب النار في كتبهم وسائر كتب الثقافة في الفلسفة وعلومها ، فاشتعلت النيران في شوارع الري تلتهم أوراق العقل المعتزلي [٤] ، وكما برهن هذا القائد نجاحاته العسكرية في فتح فارس وخراسان من قبل ، فانه كان شرطياً قديراً في مطاردة « أهل البدع والأهواء » ، فصلب عدداً كبيراً من – الباطنية – وتمكن من اقصاء المعتزلة ونفيها إلى خراسان وتابعهم من غير هوادة ، وكان من نتائج هذه الملاحقات ضمور النشاط الاعتزلي ، وتراجع قادته وأنصاره بالانسحابات الدفاعية . وقاية لهم من الغضب العسكري وسخطه

---

(١) ابن الأثير : الكامل في التاريخ ، ٩ / ٢٨٣ – ٣٠٥ ، ط بيروت – ١٩٦٦.
ومحمد كرد علي : الاسلام والحضارة العربية ، ٢ / ٨٥ ، ط مصر – ١٩٣٦ .

(٢) السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي المعروف (بيمين الدولة) ، تعاظم نفوذه باستيلائه على خراسان من ٣٨٩ هـ إلى ٣٩٣ هـ اكتسح سجستان وسار سنة ٤٢٠ هـ نحو مدينة الري فاقتحمها والقى القبض على أميرها مجد الدولة ولما كان السلطان الغزنوي سنياً ، شافعياً ، فانه نفى المعتزلة من الري واضطهدهم وحرق كتبهم .
ابن عماد الحنبلي : شذرات الذهب ، ٣ / ٢٢١ ، ط مصر – ١٩٣١ . م
ابن الأثير : الكامل في التاريخ ، ٩ / ٢٦١ – ٢٦٢ ، ط ليدن – ١٨٦٧ .
وابن خلكان : الوفيات ، ٢ / ١٢٦ ، ط مصر – ١٢٧٥ هـ .

(٣) محمد كرد علي : الاسلام والحضارة العربية ، ٢ / ٨٥ ، ط مصر – ١٩٣٦ .

(٤) راجع ابن الأثير : الكامل ، ٩ / ٢٦٢ ، ط ليدن – ١٨٧٦ .
وياقوت : معجم الأدباء ، ٦ / ٢٥٩ ، ط مصر – ١٩٣٨ .

المحموم [1] .

القاضي عبد الجبار المعتزلي

١ ــ تسميته ونسبه

عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد ين الخليل بن عبدالله ، أبو الحسن الهمذاني [2] ، الاسدأبادي [3] ، ويلقب بعماد الدين حيفا ، وبقاضي القضاة أكثر الاحيان ، يقف على رأس طبقة الاعتزال الحادية عشرة [4] ، ويعد ممثلاً للاعتزال البصري ، في اتجاه الجبائيين ــ التوفيقي ، ونصيراً لفكر أبي هاشم في العدل والتوحيد [5].

---

(١) من جرائم سبكتكين في حق الثقافة والفكر أن غضبه على المعتزلة قاده إلى حرق « مكتبة الري الكبرى » وذكر أن فهرست هذه المكتبة كان يقع في عشرة مجلدات .
راجع ياقوت : معجم الأدباء ، ٦ / ٢٥٩ ، ط مصر ــ ١٩٣٨ .

(٢) نسبة إلى همذان ــ أشهر مدن فارس الجبلية ــ ينتمي إليها علماء كثيرون .
ابن الأثير : اللباب في تهذيب الانساب، ٣ / ٢٩٣ ، ط مصر ــ ١٩٣٦ هـ .

(٣) الأسد أبادي نسبة إلى أسد أباد ، وهي بلدة كبيرة على مقربة من همذان .
ياقوت : معجم البلدان ، ١ / ٢٤٥ . السمعاني : الأنساب ، ص ٣٢ .
وقيل الاسترابادي نسبة إلى استراباذ ــ وهي احدى المدن المعروفة تاريخياً من بلاد مازندان بين سارية وجرجان .
ابن الأثير : اللباب في تهذيب الانساب، ١ / ٤٠ ، ط مصر ــ ١٣٥٧ هـ . م
الشهاوي : طبقات الزيدية ، المجلد الثالث ، ورقة ٤ أ .

(٤) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٦٥ ، ط تونس ــ ١٩٧٤ . م

(٥) ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ١١٢ وما يليها ، ط بيروت ــ ١٩٦١ .
راجع ترجمة القاضي .
الرافعي : التدوين في أخبار قزوين ، المجلد الثالث ، ورقة ٣٣٧ .
الاسنوي : طبقات الشافعية ، ١ / ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ط بغداد ــ ١٣٩٠ هـ .
الداودي : طبقات المفسرين ، ١ / ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ط مصر ــ ١٩٧٢ .
السبكي ــ طبقات الشافعيه الكبرى ٣ /٢١٩، ٢٢٠ ط مصر ١٩٠٦ م .
الخوانساري ــ روضات الجنات ص ٤٠٦ ط طهران الثانيه ١٣٦٧ هـ
العسقلاني ــ لسان الميزان ٣ /٣٨٦ ، ٣٨٧ ط الهند ١٣٣٠ هـ.
الذهبي ميزان الاعتدال ٢/ ٥٣٣ ط مصر ١٩٦٣ م .
الذهبي : العبر في خبر من غبر ، ٣ / ٢٩ ، ط الكويت ــ ١٩٦١ .
وأنظر مقدمة الدكتور عبد الكريم عثمان لكتاب « شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار » ، ط مصر ــ ١٩٦٥ ، ودراسته المعنونة « قاضي القضاة عبد الجبار » ، ط بيروت ــ ١٩٦٧ .

٢ ــ حياتــه الشخصية

ليس ثمة معلومات كافية عن مرحلة حياة القاضي الأولى ، وإن كانت المدونات التاريخية تمدنا بمعلومة جديرة بالتأمل ، مفادها ، أنه جاوز التسعين من عمره ، بعد أن عاش حتى سنة ٤١٥ هـ [١] ، الأمر الذي يجعل ولادته على أقل تقدير في حدود سنة ٣٢٥ هـ ، على أن هذا الاستنتاج الأولي ، يبدو قلقاً ازاء ما سجله القاضي في كتبه وما دونه في أماليه عن بداية قراءاته الأولية وتلمذته على (محمد بن أحمد بن عمر الزنبقي البصري المحدث المتوفي ٣٣٣ هـ) مما لا يتناسب وصغر سنه . مما جعل عبد الكريم عثمان يقدر ولادته بين ٣٢٠ إلى ٣٢٥ هـ على الأقل [٢] ، وكانت ولادته في « أسدأباد » في ظل أسرة كادحة ، وأب حرفي يمتهن ــ الحلاجة ــ يصدرهـا نسيجاً إلى سواد همذان [٣] ، فيما كان دخله عاجزاً عن تغطية نفقات الأسرة ، فنشأ عبد الجبار فقيراً وصل من رقة حاله أنه كان له زوجة وولد ، وابتاع ليلة من الليالي دهناً ليداوي به جرباً كان عليه ، فلما أظلم الليل تفكر هل يطلي الجرب أم يشعل به السراج ، ولا تفوته مطالعة الكتب ، فرجح عنده الاشعال للمطالعة [٤].

---

(١) راجع ، الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، ١١ / ١١٥ ، ط بيروت .
الذهبي : العبر ، ٣ / ١١٩ ، ط الكويت – ١٩٦١ .
ابن العماد : شذرات الذهب ، ٣ / ٢٠٢ ، ط مصر – ١٣٥٠ هـ . م
اسماعيل البغدادي : هدية العارفين ، ٤٩٨ – ٤٩٩ ، استانبول – ١٩٥١ . م
كحالة : معجم المؤلفين ، ٥ / ٧٨ – ٧٩ ، دمشق – ١٩٥٨ .
الزركلي : الاعلام ، ٤ / ٤٧ ، ط مصر الثانية – ١٩٥٤ .
وأنظر المراجع التي اتفقت على أنه تجاوز التسعين من عمره وعلى أن وفاته كانت ٤١٥ هـ باستثناء أبي الفداء وابن الأثير فقد ذكرا أن القاضي توفي سنة ٤١٤ هـ .
أنظر ، أبو الفداء : المختصر في تاريخ البشر ، ٢ / ١٦٢ ، ط مصر – ١٣٢٥ هـ .
وابن الاثير : الكامل في التاريخ ، ٩ / ٦٣٨ ، ط مصر – ١٣٠١ هـ .

(٢) راجع القاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة (مقدمة الدكتور عبد الكريم عثمان) ، ص ١٣ – ١٤ ، ط مصر – ١٩٦٥ .

(٣) القاضي ، متشابه القرآن (المقدمة) ، ١ / ٩ ، ط مصر – ١٩٦٦ .

(٤) راجع الدكتور عبد الكريم عثمان : قاضي القضاة ، ص ٢٩ ، ط بيروت .

ويبدو أن إقامة القاضي لم تطل في مسقط رأسه (أسد أباد) التي عاش فيها طفولته ، وجزءاً من صبــاه أنفقه في الدراسة بينها وبين قزوين[١] على يد علمــاء معروفين منهم : الزبير بن عبد الواحد ، الفقيه المتوفى ٢٤٧ هـ ، وأبو الحسن بن سلمة القطان ٣٤٥ هـ ، وتوجه إلى همذان سنة ٣٤٠ هـ ليسمع الحديث عن عدد من ثقاتها كأبي محمد عبد الرحمن الجلاب ، وأبي بكر محمد بن زكريا[٢] .

وبعد تدربه على الفقه وأصوله توجه إلى أصفهان في حدود ٣٤٥ هـ ، فقرأ على (أبي محمد عبدالله بن جعفر ٣٤٦هـ أحمد بن ابراهيم بن يوسف التميمي ٣٥٢ هـ[٣] فيما توجه بعد هذه الجولات التعليمية إلى البصرة ، عاصمة الفكر والثقافة ، مختلفاً إلى مجالس علمائها ، وحلقات مفكريها ، مأخوذاً بنبضها العلمي ، الذي استطاعت فيها الأشعرية أن تفرض سيادتها الفكرية ، إلى جانب نفوذ المذهب الشافعي وشيوعه ـ[٤] في وقت كانت الاعتزالية تعاني الحصار وتواجه المعارضة ، في ظل دولة « الظل » العباسية[٥] ، فاعتنق القاضي الأشعرية ، أصولاً وتبنى الفروع على مذهب الشافعي ،

(١) قزوين : استحدثها « سابور ذو الأكتاف » ، وهي احدى مدن فارس الجبلية ، وهي وطن الامام المحدث ابن ماجة ، صاحب كتاب « السنن » والعلامة زكريا بن محمد القزويني ، صاحب كتاب « عجائب المخلوقات » .

ياقوت : معجم البلدان ، ٧ / ٧٩ – ٨٠ ، ط مصر – ١٩٠٦ .

أمين واصف : الفهرست ، ص ٨٧ – ٨٨ ، ط مصر – ١٩١٦ .

(٢) السمعاني : الانساب ، ص ٣٢ .

ياقوت : معجم الأدباء ، ١ / ٣٤٥ .

(٣) ابن المرتضى : المنية والأمل ، ص ١٠٢ .

والعسقلاني : لسان الميزان ، ٣ / ٣٨٦ .

(٤) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٦٦ .

(٥) لقد غرق العباسيون في الدرك الأسفل من المهانة ليس فقط لأن ثورتهم الحقيقية انتهت ، وانما أجبروا على الطاعة لاسرة ملكية « بويهية » جعل قوادها يضعون أسماءهم على المصكوكات وتذكر أسماؤهم بعد اسم الخليفة في الصلوات العامة. *SAUNDERS, J.J. A History of Medieval Islam, p.* 135 *London* 1965

وإلى جانب انتفاء سيادة الدولة واعتبارها احدى مقاطعات الاحتلال البويهي فان الأكثر مهانة من ذلك كله ، هو اسراف البيت البويهي في جرائمه بقتل الخلفاء والتمثيل بهم ، مما أضعف الدولة ونزع مهابتها من قلوب الناس .

راجع ، محمد كرد علي : الاسلام والحضارة العربية ، ٢ / ٤٤٠ ، ط مصر – ١٩٣٦ .

كمرحلة تحضيرية لاستكشاف قدراته العقلية وميوله الفكرية [١] .

٤ ـ تحوله من الاشعرية الى الاعتزال

ولئن كان القاضي قد تعلم أصوليات الأشعرية ، واستوعب الفقه الشافعي ، وألم بالثقافات السائدة ، فان الحوارات الجدلية من حوله التي حفلت بها حلقات الفكر البصري ومقارها الثقافية لم تتوقف أو تنقطع ، بل فتحت أمامه باباً للاتصال برجال المعتزلة وممثليها ، فيحضر ندواتهم فيقتنع بأصولهم ، بعد أن تعرف على طريقة تفكيرهم ، فعتمد مع رجالهم حواراً اتصل بالمناظرات والجدل ، حتى «عرف الحق وانقاد» [٢] .

٥ ـ تاريخه المذهبي والوظيفي

ومن هنا تبدأ رحلة القاضي مع الاعتزال ، فيبتدىء قراءته التعليمية الأولى على أبي اسحق بن عياش [٣] ، توجه بعدها إلى مركز الاعتزال في عاصمة الخلافة في بغداد ، ليتابع تثقيفه وبناء فكره المذهبي ضمن حلقة الشيخ عبدالله البصري [٤] ، الذي أمضى بصحبته زمناً طويلاً [٥] ، من أجل اختبار قدراته ، ومؤهلاته ، التي اقنعت البصري بضروره اعداده وتدريبه ليصبح في طليعة تلاميذه «... حتى فاق الأقران» [٦]، ولم

(١) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٦٦ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٣٣٦

(٣) ينتمي إلى طبقة الاعتزال العاشرة ، كان متصلا بالبهشمية ، ومن أنصارها ، تلقى الاعتزال على أبي علي بن خلاد ، ثم أبي عبدالله ، ثم انفرد عن الاثنين ، له كتابات كثيرة ، معظمها في السياسة والامامة ، القاضي ، فضل الاعتزال ، ص ٣٢٨ ، ط تونس – ١٩٧٤ .
راجع ، ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ١٠٧ – ١١٢ ، ط بيروت – ١٩٦١ .

(٤) الحسين بن علي يعد في الطبقة العاشرة ، أخذ عن أبي خلاد أولا ، ثم انتقل إلى أبي هاشم ، وتفوق على رفاقه ، باقتدار .
راجع ، ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ١٠٥ – ١٠٧ .

(٥) الحاكم : شرح العيون ، ص ٣٦٥ ، ط تونس – ١٩٧٤ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٣٦٥ .

يأت تفوق القاضي في مدى ما تلقاه من علوم الدين ومعارفه .. بل توافق تحصيله العلمي وانسجامه في فترة اعداده العقائدي ، مع ما أنجزه من أطروحات وأعمال فكرية التي « صنف فيها كثيراً » [1] واستعان بمصنفاته هذه في مهام الدعوة خارج حدود العراق باتجاه « العسكر » [2] مبشراً بالاعتزال وداعياً الناس إليه ، ويتابع رحلته المذهبية صوب (رامهرمز) [3] فيقيم في مسجدها ، زمناً ، ثم يتوجه بدعوة الصاحب بن عباد الى (الري) [4] سنة ٣٦٠ . فيقدم له الوزير البويهي رعايته ويجعله في مقدمة الفضلاء والفقهاء والسادات الذين يكتبون عنه ، ثم ما لبث أن ولاه قضاء الري سنة ٣٦٧ هـ ، في عهد مؤيد الدولة . ويتولى ابن عباد بنفسه انشاء — العهد — للقاضي فيكتبه بخطه ، ويقال انه يقع في سبعمائة سطر [5] .

ومن بين فقرات هذا العهد « ... هذا ما عهد به مؤيد الدولة عبد الجبار بن أحمد حين ولاه قضاء القضاة بالري وقزوين وابهر وزنجان ، وسهر ورد وقمم ودنباوند ، وما يجري مجراها ... ويلتمس فيها حلال الدين وحرامة ... » [6] ، وكان هذا العهد البويهي، تفويضاً للقاضي بادارة القضاة في عموم الري واعمالها وتوابعها، والاشراف

(١) المصدر نفسه أيضاً ، ص ٣٦٦ .

(٢) عسكر مكرم : بلد مشهور من نواحي خوزستان ، ينسب إلى مكرم بن فقراء الحارث ، ولقد لعب هذا الاقليم دوراً مؤثراً في حركة الاعتزال . بعد أن أصبح أبرز قواعد التنظيم المذهبي وأهم مراكزه في بلاد فارس .

البلخي : مقالات الاسلاميين ، ص ١١٤ ، ط تونس — ١٩٧٤ .

البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٢٦١ — ٢٦٢ ، ط مصر — ١٩٤٨ .

(٣) رامهرمز : احدى مدن خوزستان . الاقليم المركزي لحركة الاعتزال في محور الأهواز بعد أن تفوق على سائر العقائد المذهبية فيها .

راجع ، البلخي : مقالات الأسلاميين ، ص ١١٤ .

المقدسي : أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، ص ٤١٣ — ٤١٥ ، ط ليدن — سنة ١٩٠٦ .

(٤) الري : تعتبر من أمهات البلاد واعلام المدن اسمها القديم (راغة) ومنه اشتق الاسم العربي . فتحها نعيم بن مقرن في خلافة عمر بن الخطاب وفيها ولد هرون الرشيد ، ومحمد بن زكريا الرازي (الطبيب) والفخر الرازي . وهي الآن أطلال على مسافة خمسة كيلومترات من « طهران » تعرف باسم « مشهد عبد العظيم » .

ياقوت : معجم البلدان ، ٤ / ٣٥٥ ، ط مصر — ١٩٠٦ .

أمين واصف : معجم الخريطة التاريخية للممالك الاسلامية ، ص ٥٦ ط مصر — ١٩١٦ .

(٥) الرافعي : التدوين في أخبار قزوين (مخطوط) ، مجلد ٣ ، ورقة ٣٣٧ .

(٦) المصدر نفسه (النص كاملا) ، ورقة ٣٣٧ — ٣٣٩ .

على قضاتها [١] . فامتدت سلطته القضائية عبر حدود اقليم الري إلى التوابع والأعمال والنواحي الأخرى ، ثم جمع بين قضاء همذان والجبال إلى جانب الري [٢] . واكتسب عبد الجبار خلال قيامه بهذه الوظيفة الشرعية ، لقب قاضي القضاة بعد أن كان قاضياً وحسب . فأصبح مسؤولاً عن القضاة أنفسهم ، ولا يطلق المعتزلة هذا اللقب على أحد غيره ، ولا يعنون به أحداً سواه [٣] .

٦ ـ أعمال القاضي ومؤلفاته

(... ويقال : ان له أربعمائة ألف ورقة مما صنف في كل فن [٤] ، ولئن كان بعض هذ الكم الهائل ـ الاملائي ـ مترهلاً هشاً ، بالشروح والتعليقات ، فان كيفاً رصيناً ، جعل من بين أوراقه الاربعمائة ألف (ذكراً شائعاً بين الأصوليين) [٥] ، إذ حظيت كتبه بعناية العلماء من كل المذاهب ، وأصبحت أطروحاته ، مصدراً لا غنى عنه ، لمحترفي علم الكلام والمشتغلين فيه الذين وجدوا أنه «لم يسبق إلى مثل تصنيفه في حسن رونقه وديباجته وإيجاز الفاظه وجودة معانيه واحتراز أدلته» [٦] . وكان من ميزات هذه الطريقة (أن ترك الناس كتب من تقدمه) [٧] ، وإن كانت هذه الخصائص لا تغطي أعمال القاضي كلها ، إلا أن جمالية اللغة وانتقاء مفرداتها المعبرة ودرجة بلاغتها ، تتوازى مع منهجيته ، واستدلالاته في كتاباته المتأخرة المميزة بالعمق والاصالة ، والوضوح ، عن آمالية الأولى التي ترهلت بالشروح المتداخلة ، وامتلأت بالتعليقات الوفيرة فيما حاول ـ الاختصار ـ المركز فيما بسط في دروسه التي ألقاها بالري وقزوين سنة ٤٠٩ هـ ، والتي كانت شهادة تاريخية على ثقافته الموسوعية التي تتبدى في أجزاء أوراقه الأخيرة التي حاول عن طريقها ، وضع موقفه العقائدي بصورته النهائية ، متحكماً بقدرة فائقة على حصر القضايا الرأسية ، الخلافية بين الاعتزال

(١) راجع ابن عماد الحنبلي : شذرات الذهب ، ٣ / ٢٠٢ ـ ٢٠٣ ، ط مصر ـ ١٣٥٠ هـ والسبكي: طبقات الشافعية الكبرى ، ٣ / ٢١٩ ـ ٢٢٠ ، ط مصر ـ ١٩٠٦م .

(٢) ياقوت : الارشاد ، ٢ / ٣١٤ ، ط مصر الأولى .

(٣) السبكي : طبقات الشافعية الكبرى، ٣ / ٢١٩ ـ ٢٢٠ ط مصر ١٩٠٦م

(٤) الرافعي : التدوين في أخبار قزوين (مخطوط) ، ورقة ٣٣٩ .

(٥) السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ، ٣ / ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ط الحسينية ـ مصر .

(٦) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٦٧ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٣٦٩ .

ومعارضيه، كما تأكدت محاولاته التوفيقية في تراجعه أحياناً وتجاوز قضاياه المبدئية أحياناً أخرى ، من أجل توطيد التآلف بين الاعتزال وأهل السنة .

ويمكن أن يقال أن اتجاه القاضي في أطوار كتاباته -فنياً ومنهجياً- حقق لعصر الاعتزال الأخير اضافات كمية ونوعية ، في طرائق الكتابة والتعليم ، لم ينافسه فيها أحد من أصحابه أو رفقائه إلا الجاحظ ، وبشر بن المعتمر والجبائي .

أولاً : العلوم القرآنية :

وجه القاضي عناية خاصة إلى علوم القرآن، لا للمكانة الرفيعة التي تمتاز بها هذه العلوم وحسب ، بل لأنه من خلالها يمكن بسط مذهبه على أوسع مدى.

وعلى ذلك فان الأدلة التي حاول استنتاجها ، والتوصل إليها ، كانت محاولة لبيان أوجه التوافق الموضوعي بين أصولياته الاعتزالية ، وتأكيدات القرآن الواضحة [١] تبدى ذلك في كتاباته الأخيرة بجلاء أشد وهو يستخرج الآيات المتشابهات في كتابه : بيان المتشابه في القرآن » [٢] ، وبعمق دلالاته في دعم مواقفه المبدئية بنفس الخط الذي اتخذه في كتابه الأول في كتابه الثاني : « تنزيه القرآن عن المطاعن » [٣] .

وعلى القاعدة الأصولية المذهبية ذاتها يضع أكثر أعماله شيوعاً ، وانتشاراً وهو : التفسير الكبير ، المعروف « بالمحيط » [٤] .

وأضاف إلى المكتبة القرآنية أعمالاً أخرى،في (الأدلة) و (التنزيه) و (شهادات القرآن) [٥]، ويمكن أن يندرج مع هذه المجموعة كتاب : « تثبيت دلائل نبوة سيدنا

---

(١) يعتبر اتجاه القاضي وتناوله لعلوم القرآن ، امتداداً لأبي علي الجبائي ، الذي وضع في هذا النطاق ، مقدمة في التفسير ، وكتاب التفسير ، ومتشابه القرآن ، وكتاب المخلوق .

راجع القاضي : المحيط بالتكليف ، ٤ / ٤١ ، ٥١ ، ٥٥ ، ٥٧ .

(٢) حققه ونشره الدكتور عدنان زرزور ، ط ١٩٦٨م .

(٣) نشرته دار النهضة الحديثة في بيروت (دون تحقيق) ، ١٩٧٠م .

(٤) ذكر الحاكم أن عدد أجزاء هذا التفسير تقع في (مائة مجلد) .

الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٦٩ ، ط تونس – ١٩٧٤م .

وادعى ابن العربي أن القاضي أنشأ تفسيره – المحيط – عن تفسير كبير لابي الحسن الأشعري – الذي كان يقع في خمسمائة مجلد – وذكر أن الصاحب بن عباد أحرق تفسير الأشعري في خزانته بدار الخليفة ببغداد .

راجع ، ابن العربي : العواصم والقواصم ، ورقة ٢٦ .

(٥) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٦٩ .

محمد (ع) » [1] .

ثانياً ــ الأعمال الأصولية :

آثر القاضي اتباع الطريقة الجبائية في تخليص الاعتزال من الاضافات التي وضعها الجناح المتطرف ، التي كان لها أثر عكسي ، على مستقبلهم المذهبي ، من خلال الأثر السيئ الذي تركته في نفوس العامة ، والفرق السلفية الاتجاه .

لذلك حرص القاضي على (السلامة) وتلطيف المواجهة بل حاول تغطية الثغرات التي أحدثتها حركة الاعتزال النشطة في القرن الثالث الهجري .

فكان عليه أن يبسط أصوليات المذهب ويعيد تفصيلاتها ، وفق الأسس التي قام الاعتزال على وحداتها .

١ ــ فابتدأ بكتابه « المغني » الذي استغرق العمل في انشاء أجزائه العشرين مدة عشرين عاماً ، ابتداء من سنة ٣٦٠ هـ ، وانتهى في وضع آخر أجزائه سنة ٣٨٠ هـ في مدينة الري .

وإن كان المغني يعد موسوعة أصولية اندرجت أجزاؤها في التوحيد والعدل ، فانه تناول عبر هذين الأصلين الأصول الثلاثة الأخرى ، وكافة المواقف والقضايا التي تستغرق دائرتها الخمسة مروراً بآراء المخالفين والزاماتهم ، ويتسم المغني من ناحيته الفكرية ، بأنه أول عمل اعتزالي حاول أن يغطي مذهبية الاعتزال بكل جوانبها ، المبدئية والهامشية غير أن افاضته المملة ، وأسلوبه الاملائي المشتت ، يحتاج إلى أكثر من دراسة ، وإلى تبويب جديد ، وإعادة تحقيق على نحو أكاديمي علمي يبرز قيمته من الناحية الفكرية التراثية والمذهبية الاعتزالية .

وقد أثار الجزء الأخير (الامامة) من موسوعة القاضي في العدل والتوحيد (المغني) استنياءات الشيعة وأطرافها (زيدية وامامية) :

---

(١) حققه ونشره الدكتور عبد الكريم عثمان ، ١٩٦٦ / ١٩٦٨ .

١) فقد تصدى محمد بن الوليد الزيدي لنقض ما أثاره القاضي في موضوع الامامة ، بكتابه (الجواب الحاسم المغني لشبه المغني) [١] .

٢) ووضع المنصور بالله أبو محمد القاسم (أحد أئمة الزيدية) والمتوفي في ١٠٢٩ هـ (الجواب المختار على مسائل عبد الجبار) [٢] .

٣) غير ان أبرز الردود وأشدها كان للشريف المرتضى الذي حاول بكتابه (الشافي) [٣] اسقاط آراء قاضي القضاة في الامامة .

٤) وقد لخص الشيخ أبو جعفر الطوسي (٣٨٥ – ٤٦٠ هـ) نقض الشريف المرتضى على المغني ، بكتاب (تلخيص الشافي) [٤] ، حاول من خلال تلخيصه وتبويبه ، أن يحدد الردود على القاضي وعلى المعتزلة ، الذين خالفوا الامامية في موضوع الامامة ، وتصوراتها الخاصة بها .

٢ – وبقدر المآخذ والسلبيات التي حفل بها المغني ، ووجوه النقص من النواحي ، الفنية والمنهجية ، فانه يعد المصدر الوثيق الذي يشكل البناء الأصولي المذهبي ، وقد نجح القاضي في تفادي ثغرات موسوعة المغني ببحثه الشيق العميق في « مجموع المحيط بالتكليف »[٥] ، الذي جاء حافلاً بقضايا العدل والتوحيد الأساسية متميزاً عن المغني بالدقة والتركيز العميق والأصالة ، يعيداً عن الشرح والتعليق .

---

(١) راجع ، القاضي : المغني – الامامة ، القسم الثاني ، ص ٢٦٢ وما يليها .

(٢) مخطوطة أبي علي الكبير بصنعاء ، ٢٦٠ / علم الكلام .
ميكروفيلم ١٤٠ / دار الكتب المصرية .

(٣) طبعة حجرية في ايران (بغير تحقيق)

(٤) حققه وعلق عليه السيد حسين بحر العلوم – ويقع في أربعة أجزاء – طبعة دار الآداب (النجف) (دون تاريخ) .

(٥) يقع هذا الكتاب في أربعة مجلدات ، عثر حتى الآن على أربع نسخ منه :
أ – مخطوط تيمور / دار الكتب المصرية ، وهو أقدم المخطوطات ويرقى تاريخه إلى ١٨ رمضان ٦٨٣ هـ عن بنسخة علي بن عبدالله بن عظيم النجراني ويشتمل على ٢٦٣ ورقة .
ب – مخطوط برلين في « توبنجن – رقم ٥٢ في مجموعة جلازر رقم ٥١٤٩ » في فهرست الفرت وتاريخه ٦٩١ هـ وناسخه محمد علي بن يوسف البطلمي (بخط نسخ قديم) وتنقصه الصفحات العشر الأولى ، ويشتمل على ٢٢٠ ورقة .

٣ ـ وفي نطاق الدائرة الأصولية أكد القاضي امتياز التوحيد[١] كأصل متقدم على الأصول الأربعة الأخرى ، فآثره بدراسات خاصة ، تناول أهم قضاياه في (الأسماء والصفات والرؤية)[٢] .

٤ ـ وعبر الاتجاه الأصولي، عني القاضي (بالعدل)[٣] ، عناية بالغة وهوالأصل الذي

جـ – مخطوط اليمن ، وهو المخطوط الوحيد الكامل الذي يحتوي على أربعة مجلدات .

د – مخطوط مؤسسة كايتاني في أكاديمية لنشاي في روما برقم ٢٠ وتاريخ نسخه ٦٩١ هـ ، ويشتمل على الجزء الأول حتى فصل التولد . عدد أوراقه ١٦٩ .

وعلى أساس هذه النسخ الأربع نشر الأب جين يوسف اليسوعي، الهولندي (الجنسية) ، الجزء الأول تحت عنوان (كتاب الجموع من المحيط بالتكليف) ، نشر في بيروت ، ونشر عمر عزمي في القاهرة ١٩٦٥ ، الجزء الأول على أساس مخطوط تيمور .

وقد نقض كتاب المحيط أحد متقدمي علماء الزيدية وقضاتها (أبو الفضل جعفر بن أحمد بن عبد السلام ابن يحيى) وأسماه « النقض على صاحب المجموع بالتكليف فيما خالف فيه الزيدية في باب(الامامة) »، مخطوط (١٨ ورقة) دار الكتب المصرية ٢٠٤ / علم الكلام ، نسخة صنعاء ، ميكروفيلم ، رقم ٣٦٦ .

(١) كتب المعتزلة في التوحيد وأدلته : واصل بن عطاء ، كتاب التوحيد ، بشر بن المعتمر ، كتاب التوحيد ، النظام ، كتاب في التوحيد ، العلاف ، اثبات التوحيد والرد على الملحدين ، الجاحظ ، كتاب في التوحيد ، أبو عفان الرقي ، كتاب التوحيد والرد على الملحدين ، الرماني ، أدلة التوحيد

راجع ، الخياط : الانتصار ، ص ١٤ ، ١٧ ، ٢٦ ، ط مصر – ١٩٢٥ . م

ابن النديم : الفهرست ، ص ١٦٢ ، ط بيروت – ١٩٦٤ . م

ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٦٨ ، ط بيروت – ١٩٦١ . م

القفطي : أنباه الرواة ، ٢ / ٢٩٦ ، ط مصر – ١٩٧٣ م .

(٢) كتب المعتزلة في الاسماء والصفات :

قطرب المستنير (الصفات) .

الداودي : طبقات المفسرين ، ٢ / ٢٥٥ ، ط مصر – ١٩٧٢ .

أحمد بن زيد البلخي (أسماء الله وصفاته) .

الداودي ، ١ / ٤٣ .

الجبائي الكبير (الروية) –

أبن عساكر : تبيين كذب المفتري ، ص ٣٤ ، ط دمشق .

أبو هاشم الجبائي (الاسماء والصفات) .

القاضي : المغني ، النظر والمعارف ، ص ١٣٨ .

الرماني (الأسماء والصفات لله عز وجل) .

القفطي : أنباه الرواة ، ٢ / ٢٩٥ ، ط مصر – ١٩٧٣ . م

(٣) كتب الاعتزال في العدل وقضاياه :

الا سكافي (البغدادي ٢٤٠ هـ) – اللطف – =

يعزز الموقف الأخلاقي في تأكيد عدل الله وحرية الانسان ، من خلال نظريتي : اللطف ، والتولد .

وأضاف إلى ذلك برهانه على حرية الانسان واقتداره الذاتي في كتاب : « القضاء والقدر » .

٥ — وبخصوصية التوحيد والعدل ، وامتيازهما ، فقد أعيد بحثهما في مجمل الأطروحات التي قدمها القاضي وأهمها :

أ — شرح الأصول الخمسة [١] .

ب— أصول الدين على مذهب أهل التوحيد والعدل [٢] .

جـ — مختصر الحسني [٣] .

الداودي : طبقات المفسرين ، ١ / ٣٩١ — ٣٩٢ . وكتاب آخر هو : (الخطب في العدل والتوحيد) . =
القاضي : طبقات المعتزلة ، ص ٥٠ — ٥٢ .
ابو علي الجبائي : التعديل والتجويز .
المغني ، ٦ / ٢٠٧ .
اللطف : شرح عيون المسائل ، ورقة ١٦٩ .
التولد : شرح العيون ، ورقة ١٦٣ .
أبو هاشم الجبائي : استحقاق الذم ، الاستطاعة ، العوض ، الأصلح ، العيون ، النصوص أو الفصوص .
راجع القاضي : المغني ، التكليف ، ص ٢٩٣ .
المصدر نفسه — اللطف ص٢٢٩
المصدر نفسه : التعديل والتجويز ، ص ٢٥ .
الحاكم : شرح عيون المسائل ، ٢ / ورقة ٢٤١ .
البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٨٨ ، ط مصر
ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ، ص ١٢٨ ، ط دمشق — ١٣٤٧ هـ .

(١) مؤلفات المعتزلة في الأصول الخمسة :
جعفر بن حرب (البغدادي) : الأصول الخمسة التي بني عليها الاسلام . ابن المرتضى : طبقات ، ص ٧٣ . عبد الرحمن بن كيسان الأصم : المقالات في الأصول . الداودي : ١ / ٢٦٩ . أبو علي الجبائي : كتاب الأصول . الحاكم : شرح عيون المسائل ، ورقة ١٦٩ . أبو علي بن خلاد : كتاب الأصول وكتاب شرح الأصول . ابن المرتضى ، ص ١٠٥ . ابن سعيد الباهلي (٣٠٠ هـ) : الأصول في التوحيد . الداودي : ٢ / ٢١٧ . الصاحب بن عباد : التذكرة في الأصول الخمسة — نشره وحققه الشيخ محمد حسن آل ياسين ، بغداد ١٣٧٣ هـ . الزمخشري (٤٦٧ — ٥٣٨) : المنهاج في الأصول . الداودي : ١ / ٣١٤ — ٣١٦

(٢) حققه الدكتور محمد عمارة ، ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد ، جـ ١ ، ط مصر — ١٩٧١

(٣) البغدادي : تراجم الرجال المذكورة في شرح الأزهار ، ص ٢٢ ، ط مصر — ١٣٢٢ هـ .

د ـ زيادات الأصول [١].

هـ ـ تقريب الأصول [٢].

و ـ تكملة شرح الأصول [٣].

ز ـ المقدمات [٤].

ثالثاً ـ القضايا المذهبية :

وعلى مستوى المواقف الذاتية ، واتصالاً بالمفهوم العقائدي قدم القاضي رؤيته لعديد من المسائل الفكرية المنبثقة عن التزامه الأصولي ، ومنها :

١) الاعتماد [٥].

٢) التجريد [٦].

٣) الجمل [٧].

٤) الخاطر [٨].

٥) الدواعي والصوارف [٩].

٦) الفعل والفاعل [١٠].

رابعاً ـ الشروح :

من أبرز خصائص القرن الرابع الهجري في مجال الأصوليات الكلامية ازدحامه بالشروح والتعليقات .

---

(١) المحلي : الحدائق الدرية ، مجلد ٢ ورقة ٦٢ (مخطوط)دار الكتب تاريخه ٨٦٧ .

(٢) القاضي : المغني ـ الامامة ، القسم الثاني ، ص ٢٥٨ .

(٣) الحاكم : شرح العيون ، ص ٣٦٨ .

(٤) الحاكم ، ص ٣٦٧ .

(٥) القاضي : المغني ـ الامامة ، القسم الثاني ، ص ٢٥٨ .

ابن متويه : التذكرة ، ورقة ٢٠١ .

(٦) القاضي : الا مامة ، القسم الثاني ، ص ٢٥٨ .

(٧) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٦٩ .

(٨) نفس المصدر السابق ، ص ٣٦٧ .

(٩) نفس المصدر السابق ، ص ٣٦٧ .

(١٠) ابن متويه : التذكرة ، ورقة ١٩٩ ب .

والحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨ .

التي اتخذت طابع التكرار والمراجعات ، في محاولة توضيحية لقضايا مذهبية محددة ، وفي اتجاه التأصيل والتشذيب وتفادي النقض .

وقد قام القاضي استشعاراً منه بالمهمات المذهبية . بمراجعة فكريات رفاقه ومواقفه الذاتية الأولى التي طرحها في أعماله المبكرة ، وبخاصة في المغني ، فعمق براهينها ، باعتبارها قضايا ملحة مذهبياً وكلامياً ، وابرز شروحه — إذا استثنينا الأصول الخمسة — هي :

١ — شرح المحيط [١].
٢ — شرح الجمل [٢] .
٣ — شرح كشف الاغراض عن الاعراض [٣] .
٤ — شرح الاعراض [٤] .
٥ — تهذيب الشرح [٥] .
٦ — تكملة الشرح [٦] .
٧ — شرح الجوامع [٧].
٨ — شرح المقالات [٨] .

---

(١) الملاحمي : المعتمد ، ورقة ٢١٢ أ .
والحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٦٩ .
(٢) صاعد بن أحمد الأصولي : الكامل في أصول الدين ، ورقة ١٣٩ ب .
مصور مخطوط ، دار الكتب المصرية ، رقم ب ٢٨٧٤٤ .
(٣) أبي متويه : التذكرة ، ورقة ٢٤٠ أ
(٤) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٦٨
(٥) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٦٨ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٣٦٨ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٣٦٨
(٨) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٦٨ . وابن ابي الحديد : شرح نهج البلاغة : ١ / ٨ . وشرح المقالات الأخيرة في أصله (مقالات) أبي القاسم البلخي (٣١٩ هـ) جمع فيه آراءه في الاعتزال ، ومناظراته ونقوضه على مذاهب الفلاسفة والمتلكمين (المخالفين) .
راجع ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٨٩ ، ط بيروت — ١٩٦١ ، وأصبحت مقالات أبي القاسم مصدراً لابي الحسن الأشعري في مقالاته أيضاً .

٩ ــ شرح الآراء [١] .

١٠ ــ تعليق نقض المعرفة [٢] .

خامساً ــ الجدليات [٣] :

من تقاليد الحركة الاعتزالية الفكرية ، صناعة الجدل ، لا بنمطه الدوغماتي ، أو الشكلي ، وإنما بمعناه التحليلي، الذي يبرز تماسك الأدلة ووحدتها ، وقدم القاضي أول كتبه في تقاليد الجدل وآدابه بكتابه « أدب الجدل » [٤] ، والحقه بكتاب « العمدة في الجدل والمناظرة » [٥] .

ثم أنشأ كتاباً ثالثاً في « الخلاف والوفاق » [٦] ، وربما كان الأخير انعكاساً لجدليات المعتزلة ، التي كانت من أخص تقاليدهم العقلية ، والتي كان من نتائجها الانشطار المذهبي في مدرستي بغداد والبصرة ومحاورها العديدة ، ونمو الاتجاهات الطفيلية ، الأمر الذي دفع قاضي القضاة إلى وضع حدود للقضايا الخلافية، والمسائل التي يمكن الاتفاق عليها بكتاب(ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز) [٧] تأميناً لأصوليات الاعتزال

راجع الدكتور زرزور . الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير ، ص ١٣٤ ،ط دمشق ــ ١٩٧٢ . ونقل عنه ابن الجوزي كثيراً . راجع ابن الجوزي : تلبيس ابليس ، ص ٨١ ، ط المثيرية ــ مصر . ونقل عنه أبو حاتم الرازي : الزينة (مخطوط) ، ورقة ٢٢٣ .

(١) تناول القاضي في هذا الشرح (مقولات أهل الأهواء الخارجين عن الاسلام وغيرهم أوضح فيها الحق الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٦٨

(٢) في الأصل (نقض المعرفة) لأبي علي الجبائي قام القاضي بالتعليق عليه .
الحاكم : المسائل ، ص ٣٦٧ .

(٣) من جدليات المعتزلة :
(النفي والاثبات) لأبي علي الجبائي . (معرفة الحجج) لمعفر بن مبشر . و (التهذيب في الجدل) و (الجدل وآداب أهله وتصحيح علله) للبلخي .
راجع ، الخياط : الانتصار ، ص ٨١ ، ط مصر الأولى ــ ١٩٢٥ . م
البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٨٠ ، مصر ــ ١٩٤٨ . م
الداودي : طبقات المفسرين ، ١ / ٢٢٣ ، ط مصر ــ ١٩٧٢ . م

(٤) القاضي : الامامة ، القسم الثاني ، ٢٠ / ٢٥٨ .

(٥) هامش أنباه الرواة : ١ / ٧٦ ح ، ط مصر ــ ١٩٧٣ .

(٦) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٦٧ .

(٧) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٦٧ .

وحماية لها ، واستقراراً نهائياً لها ، إذ لا يمكن أن يقر أي خلاف حولها بينما اعترفت وثائقهم بجدوى الخلاف في المسائل الفرعية .

تبدى ذلك في محاولة القاضي ذاته في حصر المسائل التي دار خلاف الجبائيين حولها في كتاب « الخلاف بين الشيخين » (١) .

سادساً – النقوض :

بقدر عناية القاضي بالدفاع عن مذهبه ويقظته ازاء تحديات فرق الخصوم المعترضة، من كافة الفصائل والاتجاهات فانه وجد أن مهمته النقدية الأولى لا بد أن تتوجه إلى الاعتزال ذاته ، في طرح كل الآراء المخالفة لأصوله واقصاء تطرفاتها .

فيما كانت مهمته الثانية ، تتناول أعمال المعارضة والخصوم ، واستغرقت ردوده على هذه الفرق أجزاء كثيرة من أعماله الفكرية .

ولما كانت الامامة ، قضية التشيع المركزي واحدى أصوله المبدئية ، فانه وجه بحوثه إليها من خلال كتبه العامة ، وخصص لها كتابين ، في نقض الامامية ، ومحاولة البرهان على تهافت آرائها فنقض في كتابه الأول ، (الامامة)(٢) ، وقضى باعتبارها مسألة فرعية ، شرعية ، لا ترقى إلى الفكر الديني الأصولي .

وخصص كتابه الثاني في ابطال قضية « الغيبة » (٣) التي تعد أبرز محور لعموم فرق التشيع الذي دارت حوله فكرياتهم عن المهدي « المنتظر » .

---

(١) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٦٨ . توجد نسخة منه في مكتبة الفاتيكان ، رقم ١١٠٠ .
(٢) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٦٩ ، ط تونس – ١٩٧٤ .
(٣) تعد (الغيبة) في الفكر الشيعي الإمامي ، احدى القضايا الأساسية التي يقوم عليها أصلهم المبدئي في (الامامة) وهي محور عقيدتهم في المهدي – المنتظر – الذي لم يمت ، وأنه سيظهر في الوقت المناسب ، وهو الامام الثاني عشر ، في تسلسل الائمة الأثني عشرية .
راجع القندوزي : ينابيع المودة ، ٣ / ١٠٥ ، ط صيدا – لبنان .
وأنظر عبدالله فياض : تاريخ الامامية ، ص ٨٢ ، ط بغداد – ١٩٧٠ م .
و« مسألة الغيبة » مخطوط يقع في ورقة واحدة في مكتبة الفاتيكان ، برقم ١٠٢٨ .

وتدخل في دائرة نقوضه كتب أخرى ، فقد نقض « البدل » [١] و اللمع [٢] ، وشرح الآراء [٣] ، الرد على النصارى [٤] .

سابعاً – المسائل والجوابات [٥] :

يبتدىء الجزء الأول في المسائل بكتاب « المقدمات » ، ولعله كان تمهيداً أو مدخلاً لكتبه الأصولية ، على أن المسألة الأولى كانت في الموجبات والمؤثرات [٦] ،

---

(١) البدل أو العرض – وهو احدى المسائل التي تندرج في باب العدل الالهي والعوض لا يستحق عن طريق الدوام عند أبي هاشم ، وهو ما تبناه القاضي خلاف ما ذكره الجبائي الكبير والعلاف من قبل وبعض معتزلة بغداد والصاحب بن عباد ، فلا يحسن من الله أن يؤلمنا من غير اعتبار (رضائنا) إلا إذا كان في مقابلته القدر الذي لا يختلف أحوال العقلاء في اختيار ذلك الألم لمكانه ، لأن المعلوم أن أحدنا لا يختار أن يمزق عليه ثوبه ، لكي يقابل بثوب مثله .. أو ما يزيد عليه زيادة متقاربة .

راجع القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٩٣ – ٤٩٤ ، ط مصر – ١٩٦٥ م .

القاضي : المحيط بالتكليف ، ورقة ٢٢ .

ولأبي هاشم الجبائي كتاب في (البدل) والرماني أيضاً

راجع القاضي : المغني . اللطف : ١٣ / ٢٢٩ .

القفطي : أنباه الرواة ، ٢ / ٢٩٦ ، ط مصر – ١٩٧٣ م .

(٢) ذكر الحاكم في شرح عيون المسائل ، ص ٣٦٨ .

وهو رد على كتاب « اللمع » للأشعري .

راجع عبد الكريم عثمان . القاضي عبد الجبار ، ص ٧١ ، ط بيروت – ١٩٦٧ م .

(٣) ذكر الحاكم أن القاضي وضع هذا النقض في مواجهة أهل الأهواء الخارجين على الاسلام ، وأوضح فيه الحق .

الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٦٨ .

(٤) حاجي خليفة : كشف الظنون ، ٣ / ٣٥٣ ، ط مصر – ١٩٤١ .

(٥) أول المعتزلة الذين حاولوا صياغة المواقف الكلامية في وضع « مسائل » ثم الجوابات عنها ، هو جعفر بن حرب البغدادي في كتابيه (المسائل في النعيم) ، (المسائل الجليلة) .

الخياط : الانتصار ، ص ٧٢ ، ط مصر الأولى – ١٩٢٥ م

ابن النديم : الفهرست ، ص ١٨٢ ، ط بيروت – ١٩٦٤ .

وقد تابع المعتزلة جعفر بن حرب – فكتب البلخي وأبو هاشم الجبائي ، وأبو الطيب بن شهاب وغيرهم

راجع ، القاضي : المغني ، اللطف ، ١٣ / ١٦٢ .

القاضي ، أيضاً المغني ، التكليف ١١/٣٩٥

القاضي : فضل الاعتزال ، ص ٣٠٠ ، ط تونس – ١٩٧٤ م .

الداودي : طبقات المفسرين ، ١ / ٢٢٣ ، ط مصر – ١٩٧٢ م .

(٦) تتعلق هذه المسائل بأفعال الانسان .

راجع ابن متويه : التذكرة (مخطوط) ، ورقة ١٩٩ ب .

بينما ثبت اعتراضاته على أبي الحسين الخياط بكتاب : المسائل الواردة على أبي الحسين[1]

والحقه بكتاب آخر حدد في فصوله جملة المسائل التي أخذت على أبي القاسم البلخي [2] ، والمسائل الواردة على الجبائيين [3] ، وقدم القاضي في كتابه : مسائل أبي رشيد [4] جواباته عن القضايا التي أثارها النيسابوري في كتبه ، والأسئلة التي طرحها على القاضي نفسه .

واتبع القاضي في اجاباته عن هذه المسائل منهجاً نقدياً ، في مراجعاته وتقييماته لها ، « ... إذ أن أصحابنا المشايخ أجابوا عنها بصحيح وفاسد » ، الأمر الذي كان يقضي بمراجعتها واصلاح أخطائها [5] .

٢ – الجوابات [6] :

يتمثل الجزء الثاني في جوابات القاضي عن المسائل التي أثيرت في عموم أقطار الاسلام وأقاليمه ، التي زارها عبر رحلاته المذهبية أو الوظيفية نتيجة مناقشاته وجدلياته ، سواء مع رفاقه أو مع ممثلي الفرق الأخرى .

فقد أنشأ (أجوبة المرازيات) في الري [7] ، وصاغ جواباته (الطرميات) في طرم عن مشاكل كلامية عرضت عليه [8] .

وكذلك القاشانيات (والكوفيات [9] والمصريات [10] والنيسابوريات [11] والخوارزميات [12] والعسكريات [13] والمكيات [14] .

---

(١) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٦٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٦٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٦٨ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٦٨ .

(٥) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٦٨ .

(٦) لأبي هاشم الجبائي : أجوبة مسائل من الفضل والأخرى جوابات الصيمري المعتزلي .
راجع القاضي : المغني ، التكليف ، ١١ / ٣٠٦ ، ط مصر الأولى .
القاضي أيضاً : المغني ، التنبؤات والمعجزات ، ١٥ / ٢٢٧ .
وثمة كتاب لأبي زيد البلخي هو : أجوبة أبي القاسم البلخي .
ياقوت : معجم الأدباء ، ٣ / ٦٧ ، ط مصر – ١٩٣٨ .

(٧) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٦٨ ، ط تونس – ١٩٧٤ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ٣٦٨ .

(٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤) (الحاكم : شرح العيون ، ص ٣٦٨ – ٣٦٩ .

ثامناً ــ مصنفاته في تاريخ الاعتزال وطبقاته :

يعد كتاب : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة [1] ، أساساً لما قام به كل من الحاكم الجشمي ابن المرتضي فيما بعد . فقد نقله الحاكم بنصه تقريباً إلا من بعض الاختلافات البسيطة ، وأضاف إليه طبقتين هما : طبقة القاضي ، وطبقة تلاميذه ، ولئن كان القاضي قد وضع طبقاته بانتقائية لقادة الاعتزال ورجاله ، فان انتقائيته تجيء نتيجة تأثيراتهم الفكرية المباشرة لا في حركتهم الأصولية وحسب ، بل في اسهاماتهم المميزة ، في صناعة الثقافة العامة بمستوياتها وتنوعها المميز عبر برنامجهم الفكري ، واستخداماتهم العقلية ، في رفض الانماط التقليدية الاتباعية وأبنيتها النقلية وامتثالها المخلص ، للموروث ودفاعها عن ثباته .

تاسعاً ــ أعماله الفقهية :

وجدنا من الأنسب اضافتها إلى موضوع الفقه لتعلقها بموقفه الشرعي واتصال قضاياها برؤيته لمصادر التشريع في الاسلام .

٧ ـ مكانته العلمية

كان القاضي من أقدر شخصيات القرن الرابع والخامس الهجري ، ثقافة وعلماً ، وأبرز المعتزلة تعبيراً عن الاصالة المذهبية ، وقد أشادت به دوائر التاريخ الاسلامي ، واعتبرته واحداً من أعظم شيوخ الاعتزال في عصره . وأرفعهم مقاماً ، فكراً وتأليفاً ،

(١) حققه الاستاذ فؤاد سيد ، ونشره أولاده بعد وفاة أبيهم ، ط تونس الأولى – ١٩٧٤ م .
ومن أعمال المعتزلة « في تاريخ المذهب وطبقاته » :
الجاحظ « فضيلة المعتزلة » . ابن المرتضى «طبقات »، ص ٦٨ ، ط ١٩٦١ . احمد بن أبي داود « المصابيح» المصدر نفسه ، ص ١٢٦ .
أبو عبيد الله المرزباني « أخبار المعتزلة » . القفطي « أنباه الرواة » ، ٣ / ١٨٢ ، ط مصر – ١٩٧٣ .
البلخي « تاريخ المعتزلة طبقات المعتزلة » . السندوبي : أدب الجاحظ ، ص ١٤ ، ط ١٩٣٤ م. محمد ابن يزداد : « المصابيح » . ابن المرتضى : طبقات ، ص ٨ . محمد بن زكريا الغيلاني : المشايخ المصدر نفسه، ص ٤٨ . أبو الحسن بن زفرويه : « المشايخ» . المصدر نفسه ، ص ٦٧ ، ٦٩ . القاسم بن الخليل الدمشقي: أصناف المعتزلة . الداودي : طبقات ، ٢ / ٣٢ . الرماني : «مقالة في المعتزلة» . القفطي : انباه الرواة ، ٢ / ٢٩٦ .

ومدرسة ، تبنت أفكاره ودافعت عنها [١] .

ويتفق مؤرخو أهل السنة مع كتبة الطبقات الاعتزالية ومؤرخيها على كفاءة القاضي ، الفكرية والمنهجية ، وأنه أول المعتزلة وأقدمهم فضلاً .

ولا يجد الحاكم الجشمي في اللغة عبارة مؤهلة لوصف منزلة قاضي القضاة ، وتحديد حجمه المذهبي ، وتأثيراته على الفكر الاسلامي ، (وليست تحضرني عبارة تنبيء عن محله في الفضل وعلو منزلته في العلم) [٢] ، فانه الذي فتق في الكلام ونشره ، ووضع الكتب الجليلة التي سارت بها الركبان [٣] ، والتي أصبحت ذكراً شائعاً بين الأصوليين [٤] والمشتغلين في العلوم الكلامية والفقهية ... ما لم يتفق لأحد قبله بعد أن بلغت كتاباته الشرق والغرب . وبعد صيته ، ورحل إليه طلاب المعرفة [٥] حتى طبق الأرض بكتبه وأصحابه ، مع استمرار مواظبته على التدريس والأملاء [٦] .

فلم يعد صوت يعلو على صوته المقتدر في مواجهة الخصوم ومحاججة المخالفين ، مناظرة وجدلاً ، فعظم قدره ، لا بين المعتزلة وحدهم ، وإنما بين فرق الزيدية والامامية ، التي تجمع علماؤها في حلقته العلمية [٧] وأصبح الاعتماد على كتبه وأماليه ، التي نسخت كتب من تقدم من الشيوخ [٨] مراجع ومصادر في العدل والتوحيد .

وإلى جانب رياسة القاضي لمعتزلة البصرة ، فانه كان معلم المذهب وشيخه في القرن الرابع و الخامس ، فلم يكن أحد ينافسه في رياسته واستاذيته ، التي برهن على

---

(١) راجع ابن الأثير : الكامل في التاريخ ، ٧ / ٩٤ ، ط مصر - ١٣٥٣ هـ .
ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب ، ٣ / ٢٠٣ ، ط مصر - ١٣٥٠ هـ .
السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ، ٣ / ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ط مصر - ١٩٠٦ م .
(٢) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٦٥ ، ط تونس - ١٩٧٤ م .
(٣) ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ١١٢ ، ط بيروت - ١٩٦١ .
(٤) السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ، ٣ / ٢١٩ ، ٢٢٠ .
(٥) ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب ، ٣ / ٢٠٣ .
(٦) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٦٥ .
(٧) راجع ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ١١٣ وما يليها .
(٨) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٦٥ .

استحقاقه لها ، ونجاحه في تقوية المذهب ودفعه إلى أمام تعميقاً ، وتنظيراً ، في كافة جوانب الفكر الديني ، واتجاهاته ، وتخصصاته ، التي تشهد أوراقه الاربعمائة ألف [1] بعلمه الوفير وثقافته العريضة الموسوعية ، مع تأكيد أصالة منهجه المذهبي ، وفكرياته الاسلامية .

وتتبدى قيمة هذا المفكر العظيم ، ومكانته في الثقافة الاسلامية ، بشهادات كبرى تقدم بها التاريخ .

فقد اعتبره الصاحب بن عباد : « أفضل أهل الأرض ، وأعلم أهل الأرض » [2] . ويدافع أبو العلاء المعري عنه ، ويهاجم كل الذين ينسبون إلى (عبد الجبار وهم رهط الاجبار « الجبرية » وبعده — شيخ المعتزلة [3] .

ويقول فيه أحد الشعراء المعتزلة [4] :

أم لكم مثل امام الأمه قاضي القضاة سيد الأئمه
من بث دين الله في الآفاق وبت حبل الكفر والنفاق

وإذا كان رجلاً بهذه الصفات الاخلاقية والعلمية ، فانه كان متواضعاً مع أصحابه ، متكبراً عن العوام وأصحاب السلطان [5] .

٨ ـ مدرسته

يمثل مريدو القاضي ، رفاقه ، وتلاميذه ، وأنصاره ، طبقة الاعتزال الثانية عشرة الأخيرة [6] ، الذين تحملوا بصبر وثبات مهام توجيه المذهب وقيادته وفق منهجية القاضي وتقاليده البصرية — في انتقائيته بين الجبائي وابي هاشم — في الحفاظ على وحدة

(١) ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ١١٣ .
(٢) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٦٦ .
(٣) المعري : رسالة الغفران ، ص ٢٣٦ ، ط بيروت ، ١٩٦٨ .
(٤) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٦٥ .
(٥) نفس المصدر السابق ، ص ٣٦٧ .
(٦) الحاكم : شرح العيون ، ص ٣٦٨ ومايليها ، ط تونس — ١٩٧٤ م .

وأصول الاعتزال وتماسكه . واقصاء الاتجاهات الطفيلية ، والدخيلة عليه لعدم التزامها الأصولي ، وانضباطها العقائدي .

وقد عاصرت مدرسة القاضي ، الاحتلال البويهي ، في ظل دولة بني العباس المتراجعة (المريضة) كما شهدت سقوط بغداد بأيدي السلاجقة الغزاة سنة ٤٥٥ هـ .

وقد عمد المحتلون الجدد إلى اتباع أسلوب القمع الفكري للمعتزلة ، التي حاولت إعادة نشاطها الفكري ، ولكنها كانت محاولة قصيرة الأجل انتهت سنة ٤٤٧ هـ بالفشل (١) .

بينما أصبحت الأشعرية عقيدة السلطة السياسية ، التي تولت احياء فكرها وفتح مؤسسات رسمية لنشر مذهبها ، وكان أبرز منشآتها التعليمية — المدرسة النظامية — فدرجت على نشر الأشعرية واذاعتها ، وذم الاعتزال ، وملاحقة أنصاره واقصاء رجالاته عن ادارة مؤسسات السلطة ووظائفها ، بتهمة — الاعتزال — (٢) .

فكان على الحركة الاعتزالية أن تتنازل عن خلافاتها الذاتية وتبتدىء في صيانة مذهبها ووحدته فنبذوا خلافاتهم القديمة وأصبحوا متضامنين متكاتفين حتى صار تكاتفهم في القرن الرابع والخامس مضرب المثل ، فقد تمثل الخوارزمي « باعتداد المعتزلي بالمعتزلي » (٣) ، وأبدوا التزامهم المذهبي واعتدادهم بأصوله فصاروا يتفاخرون أمام مخالفيهم ، فكان محمد بن وشاح الزيني (٩٦٣ هـ) يقول « أنا معتزلي ابن معتزلي »(٤)، ويروي السبكي ان ابا يوسف القزويني (٣٩٣ — ٤٨٨ هـ هو ابرز تلاميذه قاضي القضاة ، كان يفاخر بالاعتزال ويتظاهر به حتى على باب نظام الملك الوزير السلجوقي الأشعري (٥) . في هذه المرحلة التاريخية (الصعبة) عاشت مدرسة القاضي المعتزلي .

(١) راجع الدكتور محمود اسماعيل : الحركات السياسية في الاسلام ، ص ١٤٩ .

(٢) ما حدث لعبد الوهاب الفارسي (الذي كان يعد من كبار مفكري المذهب الشافعي ، والذي وضع سبعين كتاباً ، في مختلف العلوم والاهتمامات المتنوعة ، كان أحد أساتذة النظامية في ٤٨٣ هـ حتى اتهم بالاعتزال فعزل هو وصاحبه .

راجع الاسنوي : طبقات الشافعية ، ٢ / ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ط بغداد — ١٣٩١ هـ .

(٣) الخوارزمي : الرسائل ، ص ٣٨ ، ط مصر — ١٣١٢ هـ .

(٤) الذهبي : ميزان الأعتدال ، ١ / ٧٨ ، ط مصر — ١٩٠٧ .

(٥) السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ، ٣ / ٢٣٠ ، ط مصر — ١٣٢٤ هـ .

ولئن كان دور القاضي مذهبياً يمثل الدور ما قبل النهائي في حركة الاعتزال ، فقد اتفق له من التلاميذ والأصحاب ما لم يتفق لأحد من رؤساء الكلام . فقد احتوت مدرسته الفكرية إلى جانب مريديه وتلامذته المعتزلة ، رفاق من الزيدية . والشيعة الامامية ، أخذوا عنه ودرسوا عليه ، وتفقهوا بعلمه ، وبقي هؤلاء جميعاً يحملون بصمات فكره ، وتأثيراته المنهجية .

أولاً – تلاميذه المعتزلة :

١ – يبرز أبو رشيد النيسابوري (٤٥٠ هـ) [١] كواحد من أقرب أنصاره وأقربهم إلى فكر القاضي ، وأكثرهم فاعلية وتأثيراً في تاريخ الاعتزال وفي دعم نشاطه العلمي ، الذي كان بداية جديدة لتوثيق العلوم الكلامية بالمقولات الفلسفية ، والتي تبدت أعماله ، من خلال معالجته لقضية الجواهر والاعراض ، ثم تناوله للعدل والتوحيد على نحو منهجي مميز ، الأمر الذي جعل شيخه قاضي القضاة يمنحه لقب (الشيخ) ويخصه برعايته ، وينيبه في تصنيف كتاب في (التوحيد) وهو ديوان الأصول الذي نال شهرة عريضة بين أوساط الكلاميين وأهل الفرق الاسلامية [٢] .

٢ – أبو الحسين البصري :[٣]

يعتبر البصري علامة مضيئة في تاريخ الاعتزال فقد أوجد خطاً جدلياً بين الاعتزال والفلسفة ، والذي كان سبباً في نفور المعتزلة منه وفي مقدمتهم مدرسة

(١) كان بغدادي المذهب ، ثم تعرف على عبد الجبار واختلف إليه دارساً . وقبل عنده قبولاً حسناً صار من أصحابه ، وإليه انتهت الرياسة بعد رحيل القاضي – مارس نشاطه المذهبي في الري وتوفي فيها ٤٥٠ هـ . ابن حجر : لسان الميزان ، ٣ / ٤٢ ، ط حيدر أباد ، ١٣٣٠ هـ .

(٢) ديوان الأصول ، نشره وحققه الدكتور عبدالهادي أبو ريدة ، ط دار الكتب المصرية ، القاهرة – ١٩٦٩ .

وكتاب مسائل الخلاف بين البغداديين والبصريين – حقق الجزء الأول منه ونشره آرثر بيرام ، ط ليدن – ١٩٠٢ .

(٣) محمد بن علي بن الطيب (٤٣٦ هـ) ، كان متميزاً بالقناعة والكفاف طول حياته .
راجع : القفطي : أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، ص ١٩٢ ، ط مصر – ١٣٢٦ هـ .
الذهبي : طبقات أعلام النبلاء ، مجلد ١١ ورقة ١٣١ (مخطوط) . ابن حجر : لسان الميزان ، ٥ / ٢٨٩ ، ط حيدر أباد – ١٣٣٠ هـ . الذهبي : ميزان الاعتدال ، ٣ / ١٠٦ ، ط مصر – ١٩٠٧ .

أبي هاشم الجبائي ، التي اعتزلته ، وابتعدت عنه ، وعاش متهماً بالتدليس [1] لأنه حاول تجاوز النمط التعليمي للمذهب ، بمبادرته في تأسيس الأصول الاعتزالية وفق رؤيته الفلسفية ووعيه بضرورتها وإقصاء التقليدية التي احترفها الاعتزال البصري وأخلص لها في عصره المتأخر [2] .

ولئن كانت مهمة التنظير التي بدأها البصري ، قد أثارت عليه رفاقه ، فانه بقي أميناً على مذهبيته ملتزماً بأصولها ، دؤوباً على تعميق مناهج البحث في مسائلها وقد سجل تاريخ الفكر الاعتزالي ، أنه لم يستجب للحرفية الاعتزالية ، فلم يعلن تراجعه عن الفلسفة أو توبته عن تعاطي علومها ، بل تصدى لاعتراضات البهشمية ، ونقضها في كتبه ، وتسبب في سخطهم ، وعبر الحاكم الجشمي عن استيائه بأنه « لم يبارك في علمه » لأنه « دنس نفسه بشيء من الفلسفة وعلوم الأوائل ، ولأنه رد به على المشائخ في بعض أدلته في كتبه » [3] .

وإذا كان البصري قد تخرج في مدرسة القاضي ، فانه كان في مقدمة تلامذته النابهين المستنيرين ، لنجاحاته في إقامة أبنيته الكلامية المتسقة والمميزة ، وفق معطيات خبرته الثقافية ، ورضيد جدلياته وذرايته بالمذاهب وانفتاحه على الفكر العالمي ، الذي تبدى في كتبه وأوراقه الفلسفية التي اعتد بها أنصاره ، المتحررون من النمطية ، والاتباعية ، فاعتبروا الرجوع إلى مؤلفاته ضرورياً [4] نحو كتابه (تصفح الأدلة) وبالقدر الذي أتاحت له ثقافته المستنيرة الوقوف في صف الفلسفة، فانه كان يؤكد ولاءه الدائم لقضاياه العقائدية وتقويتها بالفلسفة [5] ، بعد أن أحكم

(١) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٨٧ ، ط تونس – ١٩٧٤ .
(٢) نفسه ، ص ٣٨٧ .
(٣) الحاكم : المصدر نفسه ، ص ٣٨٧ .
(٤) ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ١١٩ ، ط بيروت – ١٩٦١ م .
(٥) يعد البصري ، ظاهرة علمية تقدمية ، في القرن الرابع والخامس ، في وقت شهد الاعتزال تراجعاً نحو السلفية ، يؤشره أسلوبها (المتهادن والمتنازل) ابتداء بالقاضي ومعظم تلامذته وقياس التراجع ،هو أن الاعتزال افتقد نسبة كبيرة من حيويته وأساليبه النضالية .
لذلك كانت محاولة ابي الحسين البصري هي : التحرر من الصيغ البهشيمية – الجاهزة والتي كانت في خطوطها الكلامية – امتثالية تقليدية . ويمكن اضافة عامل آخر (يعد حاسماً) وهو تقدم العلوم الفلسفية وانكفاء علم الكلام ... بعد أن فقد كفاءته الوظيفية المؤثرة الأولى في غيبة الفلسفة . لذلك فان محاولة البصري،

قواعد علم الكلام وقيد أوابده وتصيد شوارده [١] والتوجه بجملة الموروث الاعتزالي وملاءمته لمنهجية العقل ، في الذود عن الأصول الخمسة ، والرد على معارضيه فيتصبدى بالنقد والتحليل على ما قدمته الامامية في أطروحاتها ، كالشافي [٢] والغيبة [٣] ويبطل بالنقض التحليلي آراءها ، وينتصر لآرائه السياسية التي مد خطوطها في كتاب « الامامة » نقض فيه على الشريف المرتضى فكرياته فيها [٤] .

ولم يكن اهتمامه الفلسفي وثقافته العريضة بعلوم الأوائل ، ومهمته في ابراز خصائص مذهبية هي كل مشاغله ومهامه ، بل انه دشن عصراً جديداً في العلوم الشرعية ، بمؤلفه القيم « المعتمد في أصول الفقه » ــ الذي وضعه محترفو الفقه في رأس المراجع ــ والذي حظي باهتمام وترحيب المشتغلين بالعلوم الشرعية ، لأنه « أصل لأكثر الكتب التي صنفها المتأخرون في هذا الفن » [٥] .

٣ ــ ويعد اللباد (أبو محمد عبدالله بن سعيد) في مجموعة تلامذة القاضي الأولى ، قرأ عليه أصول المذهب ، وكان من متقدمي أصحابه ، ونائبه في الدرس ، وادارة حلقة الجدل [٦] وتميز بحيويته الكلامية ، ونشاطه الفكري ، الذي استقر في كتاباته

ـ لا تعد خروجاً على أصولية الاعتزال ، وإنما تقاس بيقظته المذهبية ، واستجابته المشروطة التاريخية ، الأمر الذي دعاه إلى تنشيط الأساليب المنهجية والمناهج الجدلية ، لتتوافق مع العصر وتنسجم مع متغيراته الفكرية

(١) راجع القفطي : أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، ص ١٩٢ ، ط مصر – ١٣٢٦ هـ .

(٢) أصل هذا الكتاب لشيخ الشيعة الامامية (الطوسي)
ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٦١٩ .

(٣ . أصل هذا الكتاب (المقنع في الغيبة) .
لمصدر نفسه ، ص ١١٩ .

(٤) تابع شيخه قاضي القضاة ، وعضده في تأليف هذا النقض ، فقد سبق لشيخه أن وضع كتاباً نقدياً ماثلا في نقض الفكر الامامي .
اجع ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ١١٣ .

(٥) راجع ابن المرتضي : طبقات المعتزلة ، ص ١١٩ ، ط بيروت – ١٩٦١ .
الذهبي : الجزء ١١ ، لوحة ١٣١ أ .

(٦) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٨٣ ، ط تونس – ١٩٧٤ .

الكثيرة من بينها – النكت – الذي اعتبر من أجود كتبه وأدقها في مجال الأصول الخمسة [1] .

٤ – ويجيء ابن مثويه (أبو محمد الحسن بن أحمد ٤٦٨ هـ) [2] كأقدر تلامذة القاضي على شرح مذهبه في (المجموع من المحيط بالتكليف) [3] ويتابع شيخه في كتابه (التذكرة في لطف الكلام) [4] أو في (أحكام الجواهر والاعراض) ، وقد حرص أبو محمد على تناول قضايا (الجواهر والاعراض) [5] من خلال الرؤية الجديدة لقضية التوحيد التي بدأها النيسابوري من قبل .

٥ – وكان القزويني (أبو يوسف عبد السلام محمد ٣٩٣ – ٤٨٨ هـ) [6] في طليعة تلامذة عبد الجبار المعتزلي ، النابهين ، الذي وجه اهتمامه صوب العلوم القرآنية ، فبرز دوره الكبير في مجالها ، فقد جمع تفسيراً (كبيراً) ، قيل : « انه لم ير في التفاسير كلها ، تفسير أكبر حجماً منه ولا أجمع منه للفوائد » [7] .

ولم يصرفه هذا الاهتمام عن متابعة الدراسات الشرعية فقد سمع الحديث عن وحدث عنه جماعات [8] وكان معتزلياً شجاعاً بعقيدته متظاهراً بها ، مدافعاً عنها أمام الخصوم ولم يخف من بطش السلطة ، فقد ذكر أنه كان يقف على باب الوزير

(١) ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ١١٦ .

(٢) راجع القاضي : المحيط بالتكليف (المقدمة) ، ص ٥ وما يليها ، ط مصر – ١٩٦٥ .

(٣) يذكره ابن المرتضى بعنوان : المحيط في أصول الدين .
طبقات المعتزلة ، ص ١١٩ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١١٩ .

(٥) مصور مخطوط – دار الكتب المصرية ، رقم ب / ٢٩٣١٤ ، ونيمور ٣٥٧ .

(٦) عاش في بغداد ، وانتقل منها إلى الشام ومكث فترة في مصر ، ينسب إلى الزيدية أيضاً .
راجع ، اليماني : طبقات الزيدية ، ورقة ٢٠٨ (مخطوط) .
الشهاوي : طبقات الزيدية ، ورقة ٤٦ (مخطوط) .
أبو الرجال : مطلع البدور ، مجلد ٣ ورقة ١٨ (مخطوط)

(٧) السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ، ٣ / ٢٣٠ ، ط مصر – ١٣١٤ هـ

(٨) المرجع نفسه ، ٣ / ٢٢٠ ، ٢٣٠

نظام الملك [1] السلجوقي (الأشعري) ويقول لمن يستأذن عليه ، قل أبو يوسف القزويني المعتزلي [2] .

٦ـ واشتهر أبو سعد السمان بزهده وورعه متفوقاً على أصحاب القاضي وتلاميذه ، فقد كان واحد عصره في أنواع العلوم والكلام والفقه والحديث [3] .

ويضاف إلى هؤلاء جماعات كثيرة من تلاميذ القاضي وأصحابه ، منهم أبو ابراهيم اسماعيل ، وأبو الفضل الجلودي ، وأبو عمر القاشاني ، وعلي الطالقاني ، وأبو محمد الزعفراني ، والصغار ، والرازي ، والحطاب ، وأبو بكر الفخار ، وأبو بكر الديتوري ، وأبو العباس السمان ، وأبو العوام ، وأبو الفتح الدماوندي ، وأبو طالب شجاع ، وأبو العلا الطالقاني ، وأبو الحسن الكرماني ، والحسن بن سيباه [4] .

ثانياً ـ الزيدية :

١ ـ أبو القاسم البستي [5] :

ممثل الزيدية وشيخها في العراق ، درس على القاضي عبد الجبار وأخذ عنه ، واشتهر بحذقه الجدلي ، في مناظرة المخالفين ، قيل : انه ناظر الباقلاني فقطعه ، لأن

(١) ساهم نظام الملك في إعادة مذهب الأشعري ودعمه ، في المدرسة النظامية في بغداد والمدرسة الثانية في ـ نيسابور ـ لتدريس الأشعرية والتي أصبحت مذهب الدولة وعقيدتها وتزايد نشاطها حتى انتشرت بين أكثر أهل السنة

راجع السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ، ٢ / ٢٧١ ـ ٣ / ١٣٧

وانظر جار الله : المعتزلة ، ص ٢٠٨ ومايليها ، ط مصر ـ ١٩٤٧

(٢) السبكي : طبقات الشافعية ، ٣ / ٢٣٠ .

(٣) اسماعيل بن علي بن الحسين بن محمد بن زنجويه ٤٤٥ هـ . قيل في زهده أنه كان يصوم الدهر ولم يحفظ من الدنيا بشيء ، له كتب كثيرة في الكلام .

الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٨٩ .

ابن حجر : لسان الميزان ١ / ٣٢١ .

(٤) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٩٠ ـ ٣٩١ .

(٥) اسماعيل بن أحمد : عده ابن المرتضى في طبقة الاعتزال الثانية عشرة .

ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ١١٧ .

قاضي القضاة ترفع عن مكالمته [١] .

٢ ـ أحمد بن الحسين الاملي [٢] :

من كبار أئمة الزيدية ، قرأ على القاضي أصولية العدل والتوحيد ، غير انه لم يستمر طويلاً معه ، بعد أن أثيرت بينهما مسائل خلافية ، كان نتيجتها ، عزوفه عن حلقة القاضي « البصرية » وانضمامه إلى معتزلة بغداد ، بتأثير أحمد بن ابراهيم الزيدي [٣] .

٣ ـ ابن شروين [٤] :

عرف باهتماماته العديدة ، عالماً متكلماً ، أديباً ، فصيحاً ، زاهداً ، قرأ على القاضي وكان أحد أبرز الدعاة إلى التوحيد والعدل قولاً وعملاً [٥] .

٤ ـ السيد أبو عبدالله الجرجاني : كان معتزلياً وزيدياً [٦] .

ثالثاً ـ الشيعة الامامية :

١ ـ الشريف المرتضى [٧] :

يقف على رأس الشيعة الإمامية ، الذي أبدى ميلاً إلى الاعتزال وحرص على الانتظام في ندوة القاضي الفكرية [٨] وبتأثير وزنه المذهبي فانه يعد نموذجاً للاتصال بين حركتي التشيع والاعتزال ، في القرنين الرابع والخامس الهجري ... غير ان قناعته بمنهجية شيخه عبد الجبار لم تؤثر في التزامه الامامي ، بل تفوق ولاؤه الشيعي على تفسير الاعتزال لقضية الامامة ، ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، لذلك فانه اتخذ

(١) المصدر نفسه ، ص ١١٧ .
(٢) الامام المؤيد بالله الأملي ٤١١ هـ . الحاكم : شرح عيون المسائل ، ورقة ٢٧٩ .
(٣) المصدر نفسه .
(٤) أبو الفضل العباسي الزيدي المعتزلي من استراباذ .
الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٨٦ .
(٥) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٨٦ .
(٦) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٨٥ .
(٧) علي بن الحسين أبو القاسم الموسوي ٤٣٦ .
راجع أمالي الشريف المرتضى (مقدمة) ، ط مصر الثالثة ـ ١٩٥٤ ، أنظر ترجمته م.
القفطي : أنباه الرواة ، ٢ / ٢٥٠ ، ط مصر ـ ١٩٧٣ .
(٨) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٨٣ .

موقفاً حاسماً، إلى :صف الامامية ، في نقض آراء القاضي في الامامة [١] وأنشأ كتابه « الشافي » رداً على ما جاء بكتاب شيخه القاضي في « المغني » [٢] .

وثمة جملة من الشيعة العلماء درسوا على القاضي :

٢ ــ الشريف طاهر بن طاهر .

٣ ــ أبو جعفر الناصر .

٤ ــ زيد بن صالح .

٥ ــ أبو الحسن الداعي .

٦ ــ الناصر بن محمد بن صالح بن الداعي إلى الحق .

٧ ــ أبو الحسين الهازوني .

وامتدت الحطوط الفكرية لمدرسة القاضي إلى عواصم الأقاليم ومراكز المدن مروراً بالبصرة ، وبغداد ، وفارس، وشهدت ــ استراباذ ــ نشاط ابن شروين وكفاءته، في تفرغه للدعوة ، علماً وعملاً من أجل العدل والتوحيد [٣] .

وبرز أبو القاسم (احمد بن علي الميروكي) [٤] في مهام الدعوة المذهبية في « نيسابور » ممثلاً للقاضي عبد الجبار . ومثالاً للعلم والأدب والزهد [٥] بينما كان أبو محمد الخوارزمي [٦] قد تولى نشر الاعتزال في نيسابور أيضاً بعد أن تخرج على قاضي القضاة [٧] .

(١) الجزء العشرون (الأمامة) ، وانظر الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٨٣ .
(٢) نفس المرجع السابق ، ص ٣٨٤ – ٣٨٥ .
(٣) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٨٦ . وابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ١١٧ .
(٤) راجع ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ١١٧ .
(٥) جمع الميروكي بين العلم والقرآن والأدب والزهد . راجع الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص٣٨٦
(٦) ينتمي إلى طبقة الاعتزال الثانية عشرة ، كان فاضلا ورعاً ، يعد من أساتذة عصره في المذهب وأبرز دعاته .
الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٨٦ .
(٧) ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ١١٨ .

وبتأثير حجم وظيفة عبد الجبار (كقاضي قضاة) الدولة البويهية ، أن أتيحت له سبل التوجه السريع والاتصال المباشر إلى موظفيه ، وقضاته فالتحقت مجموعات كبيرة بالاعتزال ، بينما تولى بنفسه اعدادهم مذهبياً . فأخذوا عنه ودرسوا عليه وتخرج فيهم الكثيرون الذين لم يجدوا تعارضاً بين قيامهم بواجبهم الشرعي ، وبين انتمائهم إلى الاعتزال .

ومن أبرز هؤلاء القضاة الذين اعتزلوا :

أبو الحسن الرفا ، وأبو الحسين بن عبد العزيز ، وأبو بشر الجرجان ، وأبو الفضل ابن العباس ، وأبو هاشم ، وأبو الفتح الأصفهاني، وأبو الحسن البصري ، وأبو رجاء المحسن ، وأبو منصورابن الجبان[1] .

(٦) راجع الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٨٥ — ٣٨٦ .

الباب الأول

ثقافة القاضي الاسلامية

الفصل الأول : القاضي مفسراً

الفصل الثاني : نظرية الاعجاز القرآني

الفصل الثالث : القاضي فقيهاً

الباب الأول

ثقافة القاضي الاسلامية

الفصل الأول : القاضي مفسراً

الفصل الثاني : نظرية الاعجاز القرآني

الفصل الثالث : القاضي فقيهاً

مقدمـــــة :

تتبعنا في المقدمة العامة مراحل تطور الفكر الاعتزالي مروراً بحياة القاضي ورحلته المذهبية، وموقفه المميز في حركة الاعتزال والثقافة الاسلامية عبر قيادته المذهبية ودور الأستاذية الذي قام به لكبار مثقفي وعلماء عصره من ذوي الاتجاهات الكلامية المختلفة. الأمر الذي يشهد لهذا المفكر العظيم بأنه كان أكثر رجال المعتزلة تفتحاً . وتعبيراً عن أصالة الشخصية الاسلامية في منهجه الحازم في رصد المحاولات التي كانت تبذل لاسقاط عناصر الثقافة الاسلامية وتهديد مرتكزاتها الأساسية بالمؤثرات الأجنبية ، ولئن تخلى بعض المعتزلة وفلاسفة الاسلام في كثير من مقولاتهم عن التفكير المستقل والشخصية المتميزة . فان القاضي المتكلم الذي كان يستشعر مهامه الدينة بالدرجة الأولى . أبدى مقاومته لهذا التيار ونشاطاته محتكماً إلى الفهم الاسلامي العام ، والجأته هذه اليقظة العالية إلى البحث في علوم القرآن والتوسع فيها ، تفسيراً وإعجازاً ببرنامج ثابت محدد استهدف حماية العقيدة والدفاع عن دستورها القرآني الدائم المتجدد ، واستدعاه حماسه إلى أن يعمق بحوثه في قضايا التشريع الاسلامي ومصادره الأصلية والتبعية مؤكداً ثقافته العريضة في هذا المجال في حرصه الدؤوب والتزاماته الدينية ، على ابراز ما يكمن في الاسلام من القوى المتجددة ، والمثل العليا .

الفصل الاول

القاضي مفسراً

المقدمة الأولى في التفسير الاتباعي

لا شك أن حركة التفسير مرت بمراحل تاريخية كثيرة حتى اتخذت النمط الذي نجدها الآن عليه ، وقد نشأ التفسير مبكراً في عهد النبي الذي كان أول شارح للقرآن بينما اكتفى عهد الصحابة بتفسيره تفسيراً عمومياً نزولاً لوصية النبي (لا تكتبوا عني ، ومن كتب غير القرآن فليمحه ، وحدثوا عني ولا حرج ومن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده في النار [1] ، وازاء هذا الأمر النبوي تجاوز عهدالصحابة تدوين التفسير ، مسجلاً وحدة رأيه في مجمل المسائل التي جاء بها القرآن [2] ، وإذا انقضى هذا العهد الذي كان الثقات مصدره في احتمالات الخلاف [3] انتقل الأمر إلى تابعيهم ، الذين رافقوا حركة فتح نشطة كان أبرز آثارها اتساع جغرافية الدولة حيث بدأ الاختلاط وازدحمت الآراء ، وابتدأ الحوار المجتهد يتلمس طريقه المنهجي المتخصص إلى تدوين

(١) صحيح مسلم : ٨ / ٢٢٩ ، ط مصر .

(٢) أنظر ابن تيمية . مقدمة في أصول التفسير ، ص ٣٧ ، ط بيروت – ١٩٧٢ .

(٣) (ذلك أنهم أعلم بمراد الرسول (ص) وهم الذين شاهدوا النبي بل وعرفوا الناسخ والمنسوخ والمتأخر والسبب) ... الخ .

البلخي : قبول الأخبار ومعرفة الرجال ، ورقة ٢ ، مخطوط دار الكتب .

أصحاب الحديث واللغة وعلوم القرآن [1] .

ولعل من أبرز سمات تفسير (التابعين) أنه واصل تمسكه بوحدة الرأي ازاء شواهد الآيات ، مستمداً أدواته التفسيرية من المأثور [2] ، وقد أورث المفسرون التابعون رؤيتهم الاتباعية لمقاتل بن سليمان (١٥٠هـ) [3] وسفيان الثوري (١٦١ هـ) [4] وغيرهما، والذين تمسكوا بالمنهج النقلي ، وقد أبدى هؤلاء المفسرون حرصهم على مراعاة المعنى ، في غير نظر إلى ما تستحقه الفاظ القرآن من الدلالة والبيان ، بينما اتجه بعضهم إلى مجرد اللفظ [5] .

---

(١) أولى محاولات تفسير القرآن المدونة تاريخياً .

تفسير ابن العالية – رفيع بن مهران الرياض ، ٩٠ هـ .

تفسير مجاهد بن جبر – ١٠١ هـ .

تفسير ابن كعب القرطبي – ١١٧ هـ .

راجع حاجي خليفة : كشف الظنون ، ١ / ٤٢٧ .

وانظر الدكتور عبدالله شحاته : علوم التفسير ، ص ٤٦ ، ط مصر الأولى – ١٩٧٥ .

(٢) انظر ابن تيمية : مقدمة في أصول التفسير ، ص ٣٨ ، ط بيروت – ١٩٧٢ .

(٣) مقاتل بن سليمان بن كثير الأزدي الخراساني ، أبو الحسن البلخي روى عن مجاهد وعطاء بن رباح ، والسبيعي والضحاك بن مزاحم روى عن الشافعي أنه قال : « الناس كلهم عيال إلا ثلاثه « مقاتل بن سليمان في التفسير ، وعلى زهير بن أبي سلمى في الشعر ، وعلى أبي حنيفة في الكلام » . إلا أن مقاتل متهم بالتجسيم . مع أنه كان من أوعية العلم بحراً في التفسير . مؤلفاته : نظائر القرآن – التفسير الكبير الناسخ والمنسوخ – تفسير الخمسمايه آيه – القراءات – متشابه القرآن – نوادر التفسير – الرد على القدرية – التقديم والتأخير .

(٤) سفيان بن سعيد بن مروان ، كان فقيهاً حافظاً ، وحجة عابداً ويعرف بأبي عبدالله الثوري (٩٧ – ١٦١ هـ) من ثور همدان – له تفسيره المشهور الذي رواه عنه أبو حذيفة موسى بن مسعود النهدي حدث الثوري عن أبيه ، وزبيدة بن الحارث ، وحبيب بن أبي ثابت ، والأسود بن قيس ، وابن المبارك والقطان ، قيل فيه أنه أعلم أهل الأرض وقيل فيه أيضاً ما روى بالعراق أحد يشبهه . يبلغ حديثه ثلاثين ألفاً . مؤلفاته : الجامع الكبير في الحديث ، والجامع الصغير ، وكتاب الفرائض .

الداودي : طبقات المفسرين ، ١ / ١٨٦ – ١٩٠ ، ط مصر – ١٩٧٢ .

(٥) تجارب التفسير الأولى اتسمت بعدم قدرتها على ضبط المعنى القرآني (كما أن الأولين كثيراً ما يغلطون في صحة المعنى الذي فسروا به القرآن) .

طاشي كبرى زاده : مفتاح السعادة ، ٢ / ٥٨٢١ ، ط مصر .

ونجح التستري (٢٨٣ هـ) [1] في تجاوز الخط التقليدي، بأن سجل في تفسيره أولى لمحات التفسير الاشاري [2]، والذي يعد مقدمة في منهج التأويل الباطني، وبقدر اخلاصه لمثل هذه المحاولة فانه لم يستطع التخلص من الظاهرة النقلية.

إلا أن هذه المحاولات المدونة لم تحقق لعلم التفسير إلا برنامجاً اتباعياً شاملاً، فيما ظفرت أهل السنة بمحاولة جادة تجاوزت النمطية السلفية وعدت نقلة كيفية منهجاً وموضوعاً، فالطبري [3] الذي جمع بانتقائية واسعة كل ما ورد من آثار موثوق بها في النقل المأثور، ووضع للتأويل قواعده وأصوله. لذلك عده ابن تيمية (أصح التفسير) لأنه يذكر مقالات السلف بالأسانيد الثابتة وليس فيه بدعة [4] فاعتبر عمله التفسيري، ذروة نضوج النقلية الاتباعية [5] (وأما التفاسير التي بأيدي الناس، فأصحها تفسير محمد ابن جرير الطبري) [6]. الذي آثر أن تكون غايته فيه الجدل وتكييف العقائد بتنظيم

(١) سهل بن عبدالله بن يونس بن عيسى بن عبدالله التستري، كان عارفاً زاهداً له مواعظ وأحوال وكرامات! وكان من متقدمي مشايخ القوم، توفي سنة ٢٨٣ هـ.
راجع، الداودي: طبقات المفسرين، ١ / ٢١٠، ط مصر — ١٩٧٢.
والذهبي: العبر ٢ / ٧٠ ط الكويت — ١٩٦٠.

(٢) يقول التستري في مقدمة تفسيره: ما من آية في القرآن إلا ولها أربع معان ظاهر وباطن وحد ومطلع، فالظاهر: التلاوة، والباطن: الفهم، والحد: حلالها وحرامها، والمطلع: اشراف القلب على المراد بها واعتبر باطن القرآن، هو أن يلتجيء الانسان إلى ربه وإلى كتابه، ولا بد له من بينة
راجع، التستري: تفسير القرآن الكريم، ص ٣، ط مصر الأولى — ١٩٠٨.

(٣) محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الأملي الطبري أبو جعفر، صاحب التصانيف المشهورة، استوطن بغداد، وأقام بها إلى حين وفاته، طلب الحديث وسمع في العراق والشام ومصر، وقرأ القرآ ببيروت. جمع العلوم بما لم يشاركه فيها أحد من عصره، كان عالماً بالقرآن بصيراً بالمعاني فقيهاً بأحـ القرآن، عالماً بالسنن وطرقها صحيحها وسقيمها، ناسخها ومنسوخها عارفاً بأقوال الصحابة والتاب ومن بعدهم من المخالفين في الأحكام، عارفاً أيام الناس وأخبارهم. كتابه المشهور (تاريخ الأمم والملوك). ولد بآمل ٢٢٤ هـ وتوفي ببغداد يوم السبت لأربع بقين من شوال سنة ٣١٠ هـ.
راجع، الداودي: طبقات المفسرين، ٢ / ١٠٦، ١١٤، ط مصر — ١٩٧٢.

(٤) ابن تيمية: الفتاوى، ٢ / ١٩٢، ط السلفية — مصر.

(٥) يقول عنه الداودي (وكتاب التفسير الذي لم يصنف أحد مثله).
الداودي: طبقات المفسرين، ٢ / ١٠٦ — ١١٤، ط مصر — ١٩٧٢.

(٦) اشاد ابن تيمية بهذا التفسير بقوله (... تفسير الطبري، وهو من أجل التفاسير المأثورة وأعظمها قدراً).
ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، ص ٩٠، ط بيروت — ١٩٧٢.
وابن تيمية أيضاً: الفتاوى، ٢ / ١٩٢، ط السلفية — مصر.

مذهبي اتباعي[1] لذلك لم يتورع الحنابلة المتطرفون عن الطعن في عقيدته. بالرغم مما صرح به من التزامه للسنة المأثورة[2] ومقاومته لكلام المعتزلة[3] . على أن هذه المعارضة الحنبلية لا توحي بأن ثمة خلافاً بين الاتباعية التفسيرية ، فمثل هذا الخلاف إن وجد ، فانه كان محدوداً في الأحكام لم يتعد المنهجية التفسيرية ، وإن كان الخلاف حولها نسبياً[4] وبقدر ما يمثله تفسير الطبري من قيمة نوعية واضافة للسفلية . فان الخط الاتباعي الذي تواصل بعده كان يعد رد فعل ، ومعارضة صريحة له ، فان الحنابلة الذين رأوا امتداداً لموقف امامهم ، أنه من الواجب أن يفسر القرآن تفسيراً حرفياً ، بمقتضى المعنى الظاهري للنص اللفظي ولاء لرأي أحمد بن حنبل الذي (حرم مخالفة خط مصحف عثمان في واو أو الف أو ياء أو غير ذلك)[5] ، ورغم أن ابن حنبل ارتضى بعض التأويلات إلا أنه اشترط أن تكون (متواترة كتلك التي تناقلها رواة الحديث النبوي)[6] ، وقد تحول هذا الرأي المتزمت إلى اتجاه ، عرف بالمدرسة الظاهرية[7] كان ابن حزم[8]

---

(١) يقول الطبري : ان مما أنزل الله في القرآن على نبيه ما لا يوصل إلى علم تأويله إلا ببيان الرسول (ص) وذلك تأويل جميع ما فيه من وجوه ... وأن منه ما لا يعلم بتأويله إلا الله الواحد القهار وذلك ما فيه من الخبر عن آجال حادثة ، وأوقات آتية كوقت قيام الساعة والنفخ في الصور ، ونزول عيسى بن مريم وأن منه ما يعلم تأويله كل ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن وذلك اقامة اعرابه ، ومعرفة المسميات بأسمائها اللازمة . الطبري : جامع البيان في تفسير القرآن : ١ / ٢٥ — ٢٦ ، ط مصر الأولى — ١٣٢٣ هـ .

(٢) من خصائص تفسير الطبري ، أنه عرض لأقوال الصحابة والتابعين مع تحرير أسانيدها وترجيح بعضها على بعض . واستنباط الكثير من الأحكام .
الدكتور صبحي الصالح : مباحث علوم القرآن ، ص ٢٩١ ، بيروت الخامسة — ١٩٦٨ .
وأنظر الدكتور الجويني . منهج الزمخشري في تفسير القرآن ، ص ٢٨٢ ، ط مصر — ١٩٦٨ .

(٣) انظر عردية + قنواتي : فلسفة الفكر الديني ، ٣ / ١٨٨ — ١٨٩ ، ط بيروت — ١٩٦٩ .

(٤) يقول ابن تيمية (الخلاف بين السلف في التفسير قليل ، وخلافهم في الأحكام أكثر من خلافهم في التفسير ، وغالب ما يصح عنهم في الخلاف يرجع إلى اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد) .
ابن تيمية : مقدمة في أصول التفسير ، ص ٣٨ ، ط بيروت — ١٩٧٢ .

(٥) السيوطي : الاتقان في علوم القرآن ، ٢ / ٢٨٣ ، ط مصر الثالثة — ١٩٤١ .

(٦) أنظر والتر ملقيل : أحمد بن حنبل والمحنة ، ص ٢٥٥ — ٢٥٦ ، ط مصر — ١٩٥٨ .

(٧) الظاهرية . الذين رفضوا تأويل المتشابه في القرآن . وتماثل الظاهرية الحشوية التي أنكرت رد المتشابه إلى المحكم . ويطلق على الظاهرية أيضاً : أصحاب الأثر . انظر الامام الرسي : أصول العدل والتوحيد (مجموعة رسائل العدل والتوحيد) ، ١/٩٧ ، ط مصر — ١٩٧١ . والظاهرية من الظاهر ***Appearence*** فظاهر النص ما تدل عليه ألفاظه ، بخلاف باطن النص ، وهو ما تشتمل عليه ألفاظه من معان خفية وعميقة .
راجع الدكتور صليبا : المعجم الفلسفي ، ٢ / ٢٩ ، ط بيروت الأولى — ١٩٧٣ . ويعتبر ابن حنبل وابن حزم وابن تيمية رواد هذه المدرسة .

(٨) ابن حزم (٤٥٦ هـ) ابو محمد علي بن محمد .

وابن تيمية [١] في طليعة رجالها . والذين رفضوا سبل التأويل للمتشابه في آيات القرآن ، إلا بالشروط التي وقعها أحمد بن حنبل من قبل وأوصى بها . لذلك فانه يعد أحمد بن حنبل أكثر أصحاب الأثر والحديث عداء للمعتزلة ورفضاً للتأويل [٢] .

المقدمة الثانية في تأريخ التفسير العقلي

قام المنهج التأويلي في القرن الثاني الهجري الذي نشأت فيه الفرق الدينية وأخذت تنظر إلى القرآن من خلال فكرياتها ، مبدية نشاطاً ملحوظاً في ميدان التفسير [٣] ، وفي المقدمة المعتزلة الذين أبدوا حماسهم المبكر لمثل هذا العمل الذي افتتحه واصل بن عطاء (٨٠ – ١٣١ هـ) بكتابه « معاني القرآن » [٤] . بينما تتابعت أعمال المعتزلة التفسيرية عبر حياتهم المذهبية [٥] والتي فرضت عليهم مهمة التصدي لأعداء الاسلام وأعدائهم معاً ، مروراً بموقفهم من التحريفيين زنادقة وثنوية ، وانتهاء بحوارهم المتصل مع السلفية النقلية الذي كان أبرز نتائجه ، المواجهة الصعبة التي عرفت بالمحنة والتي استهدفت بالدرجة الأولى ترشيد النزعات المتقيدة بالنص الحرفي (فناضلوا من أجل فوز التفسير التأويلي – العقلي العقائدي) [٦] ، وكثفوا جهدهم باتجاه « المتشابه » وتجاوز الظاهرية التي كان تفسيرها يمثل تهديداً مباشراً للعقيدة المعتزلية بجملتها ، لتمسكها بآيات التشبيه بمعناها الظاهري . فنسبت إلى الله مواقف وأوصافاً – حسية – فساهمت في ظهور – المجسمة – التي كان تأثيرها في العوام قوياً . فاستشعر المعتزلة خطر النقلية عموماً ، والظاهرية بشكل خاص . وكان النظام أول المعتزلة الذين سجلوا رأيهم في المفسرين التقليديين ، وحذر في مقولته (لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وإن نصبوا أنفسهم للعامة وأجابوا في كل مسألة : فان كثيراً منهم يقول بغير رواية على غير أساس . وكلما

---

(١) ابن تيمية (٧٢٨ هـ) أبو العباس تقي الدين .
والاثنان أشهر من أن يعرفا .

(٢) القاسمي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ص ٥٧ ، ٥٨ ، ط مصر الأولى .

(٣) راجع الدكتور الجويني : منهج الزمخشري في تفسير القرآن ، ص ١٣ ، ط مصر – ١٩٦٨ .

(٤) القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ، ص ٤٢ ، ط مصر الأولى ١٩٧٢ .

(٥) راجع قائمة الأعمال الاعتزالية في مجال التفسير

(٦) *GUILLAUME, ALFRED*; *Islam, p.* 125, *London* 1963

كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم) [1] .

وإذا كان النظام أسقط التفاسير التقليدية التي تتجه إلى عامة الناس بعيدة عن مقتضى اللغة والعقل معاً ، فانه يعدد أصحاب هذه التفاسير مثلاً لانتفاء المنهج وهبوط اللغة (وليكن عندكم عكرمة [2] والكلبي [3] والسدي [4]، والضحاك [5] ومقاتل بن سليمان [6] وأبو بكر الأصم [7] في سبيل واحدة ، فكيف أثق بتفسيرهم أو أسكن إلى صوابهم . وقد قالوا في قوله عز وجل (ان المساجد لله) [8] ان الله عز وجل لم يعن بهذا الكلام مساجدنا التي نصلي فيها ، بل انما عنى الجباه وكل ما سجد الناس عليه ... الخ [9]

وإذا كان النظام يرفض تفسير هؤلاء وأورد نماذج كثيرة لتأويلاتهم فانه حاول

---

(١) الجاحظ : الحيوان ، ١ / ٣٤٣ وما بعدها ، ط مصر - ١٩٣٨ .

(٢) لا ترجمة له .

(٣) محمد بن السائب بن بشر الكلبي أبو النضر الكوفي . متهم بالكذب والرفض له تفسير مشهور، وناسخ القرآن ومنسوخه .

الداودي : طبقات المفسرين ، ٢ / ١٤٤ ، ط مصر - ١٩٧٢

(٤) محمد بن مروان بن عبدالله . كوفي ، متهم بالكذب ، من الطبقة الثامنة وهو صاحب « التفسير » يروي عن الكلبي .

الذهبي : ميزان الاعتدال ، ٤ / ٣٢ ، ط مصر - ١٩٦٣ .

والداودي : طبقات المفسرين ، ٢ / ٢٥٤ ، ط مصر - ١٩٧٢ .

(٥) الضحاك بن مزاحم الهلالي . ابو القاسم الخراساني . المفسر ، يروي « تفسيره » عنه سليمان . والضحاك خراساني صدوق الارسال ، من الطبقة الخامسة مات بعد الرابعة .

الذهبي : العبر ، ١ / ١٢٤ ، ط الكويت - ١٩٦٠ - ميزان الاعتدال ، ٢ / ٣٢٥ ، ط مصر - ١٩٦٣ .

والداودي : طبقات المفسرين ، ١ / ٢١٦ ، ط مصر - ١٩٧٢ .

(٦) مقاتل بن سليمان (انظر ترجمته في مقدمة موضوع التفسير) .

(٧) الأصم (عبد الرحمن بن كيسان ابو بكر) من الطبقة السادسة معاصر لأبي الهذيل العلاف والنظام ويبدو أن النظام صنفه مع هؤلاء الروافض والمجسمة ، والمتهمين بالكذب . انهما كانا على خلاف في مواضيع عديدة ومسائل كان يعدها النظام في أساسيات محوره المعتزلي وفرقته ، في الوقت الذي كان الأصم يخطىء علياً في كثير من أفعاله ويصوب معاوية في بعض أفعاله ، كان النظام يهاجم عثمان بن عفان وبني أمية وما ارتكبته سلطتهم في حق المسلمين من المظالم

راجع ، ابن المرتضي : طبقات المعتزلة ، ص ٥٦ ، ٥٧ ، ط ١٩٦١ .

ومراجع الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ٥٧ ، ط مصر - ١٩٦٧ .

(٨) سورة ٧٢ ، آية ٦٨ .

(٩) الجاحظ : الحيوان ، ٣ / ٣٤٣ - ٣٤٤ .

ضبط منهجية التأويل من خلال الالتزام بالعقل ، لكي لا يخرج النص عن معناه الظاهري إلا إذا أخذ الكلام عن ظاهره يصطدم بموجبات العقل . كتنزيه ذات الله ووحدانيته عن كل صور التعدد والكثرة (١) . وهو بهذا يضع أولى الشروط التي يجب توافرها في المفسر ، والتي ذكرها القاضي فيما بعد ، وإذا كان النظام قد باشر ملاحظاته النقدية هذه فانه إنما كان يعزز قيادة المنهجية العقلية والتزامه المبدئي بقدرة العقل إلى أبعد مدى من خلال رؤيته الاعتزالية التي جعلته جريئاً في نقد المحدثين . وقليل التصديق بما يروى عن المفسرين حول الآيات من الأخبار ، فنقدهم ووضع مرويات الفقهاء ورجال الدين ومحترفي الحديث في دائرة شكه النقدي . ولم يقف عند هذه الحدود ، بل فسر القرآن حسب ما يؤدي إليه عقله ، وقد انتهى به هذا المطاف إلى التهجم على أئمة الدين وإلى تسفيه آراء بعض الصحابة والفقهاء في تفسير بعض الآيات (٢) .

وازاء التأسيسات الأولى منذ واصل بن عطاء ومروراً بتلاميذه ، واضافات طبقة النظام فإن حجم ما قدمته الحركة الاعتزالية في دائرة العلوم القرآنية يعني أن المعتزلة ، وقفوا منذ البداية في وجه التقليدية التفسيرية . رغم أن عمالهم لم تكن لترقى أو تستكمل مناهجها وأدواتها التفسيرية ، حتى مجيء الجبائي — الذي عرف بشغفه بمثل هذه المباحث فأولاها اهتمامه الخاص . فأصبح متمرساً بها (٣) وصار منهجه مصدراً أساسياً في علم التفسير ، ولم يتردد السيوطي في وضع تفسيره في مقدمة الأعمال التفسيرية الجادة (٤) ، فقد وفق الجبائي في استخداماته العقلية وتوظيف ثقافته لابراز التوافق الموضوعي بين القرآن ، وبين أصول الاعتزال الخمسة . وازاء هذه المحاولة التي كان يهدف الجبائي

---

(١) أبو ريدة : ابراهيم بن سيار النظام ، ص ٤ — ٤٢ ، ط مصر — ١٩٤٦ .

(٢) انظر قدري حافظ طوقان : مقام العقل عند العرب ، ص ٩١ — ٩٢ ، ط دار القدس الأولى — بيروت .

(٣) اعمال الجبائي في علم التفسير :

أ — مقدمة التفسير . القاضي المعتزلي مجموع المحيط بالتكليف ، الجزء الرابع ، ورقة ٤١ (مخطوط)

ب — كتاب التفسير . ابن النديم : الفهرست ، ص ٥١

حـ — متشابه القرآن . ابن النديم : الفهرست ، ص ٥٥ .

(٤) راجع السيوطي : طبقات المفسرين ، ص ٢ ، ط طهران — ١٩٦٠ .

منها ، اضفاء الشرعية على الاعتزال ، فانه اتبع في ذلك (... منهجا عقلياً خاصاً به ، لم يقلد فيه أحداً) [١] ، ويؤكد ذلك الأشعري بشهادته (... وما روى في كتابه حرفاً واحداً عن أحد من المفسرين، وإنما اعتمد على ما وسو س به صدره وشيطانه [٢] . ولم تكن شهادة الأشعري هذه إلا مقدمة لتفسير وضعه في نقض عمل الجبائي لتفسير (تفسير القرآن والرد على من خالف البيان من أهل الافك والبهتان [٣] ... فالأشعري يؤكد شهادته بهذا النقض لعمل الجبائي الذي كان يمثل خطوة منهجية . ونسيجاً ذاتياً متميزاً . ويبدو أنه كان تفسيراً كبيراً ، ذكر الملطي (أنه يقع في مائة جزء) [٤] وأنه كان (تفسيراً حافلاً) [٥] .

ويتبدى لنا من خلال نقولات الشريف الرضي [٦] والقاضي عبد الجبار ظاهرتان أساسيتان في عمل الجبائي هما :

(١) اللغة : التي أثبت فيها الجبائي مقدرته الحاذقة في السيطرة عليها واستخدامها بدراية في دوائرها المتنوعة شعراً ونثراً وبلاغة .

(٢) القياس العقلي : الذي وظفه بما يبرز خصائص مذهبه وفكرياته . ومن هاتين

(١) ابن النديم : الفهرست ، ص ٥١ .
يقول خشيم في معرض حديثه عن منهج الجبائي . انه يعتمد على التأويل العقلي الخالص وعلى التحليل اللغوي دون الرجوع إلى أسانيد أو أقوال سابقة بل هو يدخل في النص القرآني بمجرد عقله .
راجع ، خشيم : الجبائيان ، ص ٢٢٧ – ٢٢٨ ، ط . طرابلس – ١٩٦٨ .
(٢) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ، ص ١٣٩ ، ط دمشق – ١٣٤٣ هـ .
(٣) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ، ص ٢٨ – ٢٩ ، ط دمشق – ١٣٤٧ هـ .
(٤) الملطي : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، ص ٣٢ .
(٥) أبو الفداء : البداية والنهاية ، ١١ / ١٢٥ ، ط مصر
(٦) أبو الحسن محمد بن أحمد يتصل نسبه بالامام علي بن أبي طالب . ولد في مدينة السلام ٣٥٩ هـ ، كانت له صلة بالخلفاء ورجال الدولة ، كان متفلسفاً زاهداً ، وكان طموحاً للخلافة داعياً لها . توفي ٤٠٦هـ. كان مذهبياً يجمع بين التشيع والاعتزال .
عده الحاكم من الشيعة القائلين (بالعدل والتوحيد) والذين يوافقون المعتزلة .
راجع ، ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ١٢٠ ، ط بيروت – ١٩٦١ .
أنظر ترجمته – مقدمة كتابه : حقائق التأويل في متشابه التنزيل ، ٥ / ٢٢ ، ٢٤ ، ٤٠ ، ٤٤ ، ٤٩ ، ٧١ ، ط بيروت – ١٣٥٣ هـ .

الخاصتين ، الانتقائية اللغوية والابداعية العقلية [١] أقام الجبائي بناءه التفسيري الذي تميز بخاصيتين : الشمولية في تناوله للقرآن كله، والموسوعية في فكرياته ومعلوماته ، بما يتصل بتفسيره .

وبقراءة وئيدة لتفسير الرضى ، نجد مدى الأهمية التي يتمتع بها تفسير الجبائي ، فالرضى ينتقي رأي الجبائي في تفسير (هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله) [٢] — أي مصيره وعاقبته — وهذا قول جماعة من متقدمي العلماء . منهم الحسن البصري ، وإليه ذهب أبو علي الجبائي [٣] وفي آية من سورة الكهف . يقدم رأي أبي علي ويعتد به وهذه طريقة أبي علي ، وقلت به أنا [٤] . ويواصل الرضى نقوله عنه بعد ذلك في تفسير سورة محمد ويختم قوله : وهذه طريقة أبي علي [٥] .

ويشيد برأيه (ان أبا علي قد ميز الكلام في هذه المسألة تمييزاً حسناً وقسمه تقسيماً واضحاً)[٦] .

ومن الشواهد اللغوية التي لجأ إليها الرضى في تفسيره عن أبي علي : « ... فقال أبو علي ، ان المراد بالشهوات هنا الأشياء المشتهاة ، لأنه قد يقال في سعة اللغة لما يشتهيه المرء . انه شهوته ، وان المشتهى قد يكون (حبه) حسناً ، وقد يكون قبيحاً ، لأنه قد يكون من وجه يحل ومن وجه يحرم » [٧] . وتستغرق آراء أبي علي بعد ذلك على امتداد الجزء الخامس في تفسير الرضي [٨] .

(١) لعل الابداعية *Creation* أقرب المصطلحات تحديداً لما حققه منهج الجبائي، والابداعية لا بمعنى الخلق لغوياً (احداث شيء على غير مثال سابق) . وإنما بالاصطلاح الفلسفي ، وهو تأسيس الشيء عن الشيء ، أي تأليف شيء جديد من عناصر موجودة سابقاً .
راجع صليبا : المعجم الفلسفي ، ١ / ٣١ ، ط .بيروت الأولى — ١٩٧١ .

(٢) الأعراف ، آية ٥٣ .

(٣) راجع ، السيد الرضى : حقائق التأويل في متشابه التنزيل ، ٥ / ٨ ،ط. بيروت — ١٣٥٣ هـ.

(٤) راجع ، السيد الرضى : حقائق التأويل في متشابه التنزيل ، ٥ / ١٠ ، ط.بيروت — ١٣٥٣ هـ .

(٥) الشريف الرضى : حقائق التأويل ، ٥ / ٢٠ ، ط بيروت — ١٣٥٣ هـ .

(٦) نفس المصدر السابق ، ٥ / ٥٢ .

(٧) نفس المصدر السابق ، ٥ / ٥٢ ، ٥٣ .

(٨) انظر نفس المصدر السابق ، ٥ / ٦٧ ، ٦٩ ، ٩٢ ، ١١٦ ، ١٢٧ ، ١٣٥ ، ٢٠٢ ، ٢٥٩ ، ٢٨١ ، ٢٩٤ ، ٣٣٣ . ط.بيروت — ١٣٥٣ هـ .

وقد ماثل القاضي عبد الجبار الرضي في نقولاته ، واعتبر تفسير الجبائي مصدره الأول، لا في تفسيره فحسب ، بل في أجزاء كثيرة من أعماله . مواقفه وآرائه وتأتي الأهمية في ذلك أن الجبائي حاول أن يحافظ على أساسيات الاعتزال وفكرياته واقصاء الخلافات الجانبية التي تعرض لها الاعتزال بسبب انقساماته الداخلية [١] والهجمات الحادة المتتابعة التي واجهته فرق الخصوم ، فضلاً عن صيانته لاستقلالية المذهب ، بعد أن تواصل مع الشيعة حيناً ، وانتشر على الزيدية حيناً آخر .

من هنا استشعر القاضي بمسؤوليته المذهبية في تتبع خط الجبائي ، في ضبط الاعتزال وصيانة فكره في حدود الدائرة الأولى التي صدر عنها ، فأعاد كتابة تاريخ المعتزلة فكراً ورجالاً ، مبدياً ملاحظاته الفاحصة الذكية في مسائل الخلاف (وسنتناول ذلك في أجزاء الفصول القادمة :

وتواصل أثر الجبائي في القاضي ، وفي البدء ينبغي تسجيل ملاحظة ستكون لها دلالتها وأهميتها في دراستنا لمنهج القاضي وهي : ان متابعة القاضي لشيخه الجبائي لم تتوقف في أقواله الكثيرة . من آراء وتحليلات عقلية ، ولكن تجاوز ذلك إلى ـــ الانطباعية المنهجية ـــ [٢] في تحليلاته اللغوية وتأويله العقلي [٣] . ودفعته هذه الانطباعية وولاؤه لمنهج الجبائي ، في أنه اكتفى بملاحظاته ، التأويلية في اللغة ـــ دون أن يبدي رأيه ـــ فلم يكن إلا ناقلاً (فزادهم الله مرضاً) [٤] والمراد بذلك : ما قاله أبو علي : من أن في قلوبهم

---

(١) تمثل ذلك بعد قيام مدرسة بغداد المعتزلية منذ بشر بن المعتمر المتوفي ٢١٠ هـ حتى الكعبي ٣١٩ هـ وقيام المحاور الشيعية داخل مدرسة الاعتزال .

(٢) لا يقصد بالانطباعية *Impressionism* الطريقة الجمالية لبعض الفنانين، أو الكتاب أو النقاد ، الذين يقتصرون على العمل أو الحكم وفقاً لانطباعاتهم المباشرة دون الاستعانة بمبادىء العقل أو قواعد الفن المجردة .

راجع ، صليبا : المعجم الفلسفي ، ١ / ١٦٤ ، ط بيروت – ١٩٧١ .

وإنما الهدف من هذه التسمية أو المصطلح ، أن القاضي يمثل المدرسة الجبائية ، وأن فكره امتداد لفكر الجبائي في عموم المسائل التي تعرض لها ، وهو في بعض المسائل شارحاً / أو ما يمكن أن نطلق عليه جبائيا وخاصة في مجال التفسير .

(٣) راجع ، القاضي المعتزلي : المغني ، اعجاز القرآن ، ١٦ / ٣٩٠ ، ط مصر الأولى .

(٤) البقرة ، آية ١٠ .

غماً وقلقاً ، فكان ذلك هم ــ الغم ــ الذي فعله في قلوبهم ، ومرض القلب لا يعقل في اللغة إلا ــ الغم ــ ولذلك يقول الفصيح فيمن خبره بما يسوؤه : قد أمرضت قلبي [١] .

وفي الرد على المجسمة يستعين القاضي أيضاً بتحليلات الجبائي اللغوية والعقلية معاً في الآية (ثم استوى إلى السماء) [٢] . وقد ذكر أبوعلي : ان المراد بذلك . ثم قصد إلى خلق السماء ، ولذلك عداه بـ (الى) ولا يكاد يعدى بـ (الى) ذلك إذا اريد به الاستواء على المكان [٣] ، ويتابع تأويله العقلي ، فالآية تدل على أن المراد ، أنه قصد إلى السماء (فسواهن سبع سموات) [٤] .

ويواصل القاضي تفسير شيخه ــ لغة وتأويلاً ــ في الآية (ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا) [٥] .

والمراد بذلك عندنا (أي عند القاضي) ما ذكره أبو علي من أنه أراد : ولا نطع من صادقنا قلبه غافلاً ، ووجدناه كذلك كما يقال في اللغة : أجبت فلاناً وأبخلته وافحمته إذا صادف كذلك ، وهو ظاهر في اللغة [٦] .

وفي تأويل الآية (ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم) [٧]. والمراد بذلك عن شيخنا ابي علي : أنه لو شاء أن لا يجعلهم بصفات المكلفين ما اقتتلوا ، لأن ذلك إنما يقع منهم على هذا الحد ، إذا كانوا مكلفين ، وعلى ذلك قادرين، ثم قال تعالى (ولكن اختلفوا) [٨] بعد التكليف ، فمنهم من آمن ومنهم من كفر [٩] .

(١) القاضي : متشابه القرآن ، القسم الأول ، ص ٥٥ ، ط أولى .
(٢) البقرة ، آية ٢٩ .
(٣) راجع ، القاضي : متشابه القرآن ، القسم الأول ، ص ٧٤ ، ٧٥ .
(٤) البقرة ، آية ٢٩ .
(٥) الكهف ، آية ٢٨ .
(٦) راجع ، القاضي : متشابه القرآن ، القسم الثاني ، ص ٤٧٤ .
(٧) البقرة ، آية ٢٥٣ .
(٨) البقرة ، تتمه الآية ١٥٣ .
(٩) القاضي : متشابه القرآن ، القسم الأول ، ١٢٩ .
وأنظر أيضاً القسم الأول ، ص ٢٨٦ ، والقسم الثاني ، ص ٤٢٢ .

ويبدو الهدف التأويلي للجبائي مؤسساً على العدل الالهي ، من وجهة نظره المذهبية . ففي مقابل الجبرية [1] في معنى الآية الظاهري ، فانه يدل ذلك ويرجعه إلى أن سبب القتال ناشيء عن حلافهم الذاتي . وبارادتهم إلا إلى مشيئة الله . تنزيهاً لله ، واثباتاً لارادة الانسان .

وملاحظة أخرى أن أثر الجبائي لم يكن محدوداً في القاضي بل تجاوزه إلى الشريف

(١) الجبرية : بمعناها الاصطلاحي – الكلامي . تقوم فكرياتها على (نفي الفعل عن العبد حقيقة واضافته إلى الله) . والجبرية تنقسم إلى جبرية خالصة التي لا تثبت للانسان فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا . وتمثلها الجهمية – اتباع جهم بن صفوان – ١٢٨ هـ والجبرية المتوسطة وهي التي لا تثبت للانسان فعلا ، ولكن تثبت للعبد قدرة وكسبا وإن لم تؤثر قدرته في الفعل أصلا . كالأشعرية .

وتعتبر الجهمية : الفرقة المركزية الجبرية وممثلتها ، فيما وجدت لها أجنحة من أبرزها :

النجارية : (أتباع حسين بن محمد النجار) وافقت المعتزلة في مسألة الصفات (القرآن والرؤية) ، ووافقت الجبرية في خلق الأعمال والاستطاعة .

وتفرعت النجارية إلى فرق كثيرة منها (البرغوثية والزعفرانية والمستدركة والحفصية) ، والفرقة الثالثة من الجبرية (الضرارية) التي تنسب إلى ضرار بن عمرو الكوفي – الذي كان أول أمره تلميذاً معتزلياً لواصل بن عطاء – ثم انشق ، لخلافه في خلق الأعمال وانكار عذاب القبر ، ومن بين تصوراتها في مسألة الامامة أنها ترى أن الامامة بغير القرشي ، أولى منها بالقرشي . والفرقة الرابعة هي (البكرية) ، قيل انها تنتمي إلى بكر ابن أخت عبد الواحد ، ومن أبرز فكرياتها ، أن الأطفال والبهائم لا يستشعرون الألم .

راجع ، الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٦٨ ، ٦٩ ، ط مصر – ١٩٣٨ .

الكرماني : الفرق الاسلامية ، ص ٨٩ ، ٩٠ ، ط بغداد – ١٩٧٣ .

الاسفرايني : التبصير في الدين ، ص ٩٦ ، ط مصر – ١٩٥٥ .

البغدادي : الملل والنحل ، ص ١٤٥ ، ط بيروت – ١٩٧٠ .

وانظر خالد العسلي : جهم بن صفوان ، ص ٦١ (التفصيل) ، ط بغداد – ١٩٦٥ .

والجبرية : بمعناها الاصطلاحي – الفلسفي *Fatalism* تماثل المعنى الاصطلاحي الكلامي ، من أن إرادة الانسان العاملة عاجزة عن توجيه مجرى الحوادث ، وان كل ما يحدث للانسان قد قدر عليه أولا فهو مسير لا مخير .

وكثيراً ما يكون القول بالجبر . نتيجة للقول بقدرة الله على كل شيء وباحاطة علمه بالأشياء كلها . ومعنى ذلك أن كل ما يحدث إنما يحدث وفقاً لما أراده الله ، وأن المستقبل إذا كان داخلا في علم الله . كان حدوثه بحسب علمه واجباً . فهذه الجبرية هي الجبرية اللاهوتية .

أما الحتمية : فهي مذهب من يرى أن لظواهر الطبيعة عللا تحدثها ، وهي مبدأ السببية *Causality* بعينه . العلة توجب حدوث المعلول ، والضرورة محيطة بالأشياء كلها .

راجع ، صليبا : المعجم الفلسفي ، ١ / ٣٨٨ – ٣٩٠ ، ط بيروت – ١٩٧١ .

وانظر ، كرم وآخرون : المعجم الفلسفي ، ص ٥٣ ، ط مصر – ١٩٦٦ .

المرتضي [1] .

١ ـ القاضي مفسراً :

في مقدماتنا التاريخية لطبيعة التفسير بحالته الثابت [2] على أرضية النص المخلص للمأثور النقلي . والمتحول [3] المبدع الذي انتجته حركة [4] التأويل التي تم ترشيدها عقلياً بقيادة المعتزلة الأمر الذي يضع أمامنا في النهاية ملاحظة بالغة الأهمية ، هي أن المعتزلة قدموا في هذا التوجه ، اضافة مبدعة لعلم التفسير العقائدي ، لا لأنهم فسروا القرآن بمزاج مذهبي ، بل لأن مبادرتهم في المنهج أكدت مسؤوليتهم عن نتائج نشاطهم التأويلي ، الذي أبدى معارضته الشديدة للتفسير الباطني الذي شاع في صفوف فرق الباطنية ، فأول الشريعة ، بما يحقق أهدافاً مصلحية بعيدة ، عن الخط الاسلامي العام [5] .

---

(١) يمكن ملاحظة هذه التأثيرات من النقول التي وردت في أمالي المرتضى : ١ / ١١ ، تأويل آية ٨٥ ـ الاسراء . يعتبر المرتضى تأويلات الجبائي شبه نهائية مبرزاً هدفها فيقول: «ومما يمكن أن يكون شاهداً للجواب الذي حكيناه عن أبي علي الجبائي ...... « .

المرتضى : الامالي ، ١ / ٣٧٨ ، ط مصر الأولى ـ ١٩٥٤ .

يدافع عن رأي أبي علي في الوعيد ازاء الطعون التي وجهت إليه واعتراضات الخصوم . ويوثق دفاعه بالاسناد فيقول (هذا الجواب ليس أبو علي هو المبتدىء به) . بل قد حكي عن الحسن البصري واعتمده قطرب بن المستنير النحوي ، وذكره المفضل بن سلمة ..) .

الشريف المرتضى ؛ الامالي ، ١ / ٣٩١ ، ط مصر ـ ١٩٥٤ .

وأنظر تأويلات أبي علي التي حفل بها الأمالي :

١ / ٤٤١ ، ٤٨١ ، ٥٣٩ .

٢ / ٢٧ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٣١ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٨٧ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ .

(٢) الثابت *Constant*: الثابت ضد المتغير . فكل شيء لا تتغير حقيقته بتغير الزمان فهو شيء ثابت .

راجع ، صليبا : المعجم الفلسفي ، ١ / ٣٧٣ ، ط بيروت ـ ١٩٧١ .

والثابت احدى طبائع تفسير المأثور الذي يمثله بمعناه الحرفي الاصطلاحي الحنبلية . التي كانت أقرب إلى روح العامة ، والتي كان حجم تأثيرها عليهم قوياً ومباشراً . والتي أعانت تمسكها بالنص وحرفيته .

(٣) التحول*Transform* : والمصطلح هنا مضاد للثابت . بمعنى عدم الجمود، تحكمه شروط التغير الفكري ، والمتواصل مع حركة التطور ـ الذاتية ـ لحركة الاعتزال نفسها .

(٤) اعتبرنا التفسير العقلي ناتجاً عن حركة *Motion* مقابل (طبيعة) للتفسير بالمأثور، لا على أساس فطري أو طبيعي ولكن على أساس الولاء المقدس . الذي يتبدى في المنقولات النبوية وأقوال الصحابة والتابعين ومن ناحية أخرى فانه يشكل بعداً نفسياً أيضاً .

(٥) انظر الدكتور ابوريان : أصول الفلسفة الاشراقية ، ص ١٠٣ ، ط بيروت ـ ١٩٦٩ .

رغم أنه أبدى استياءه من التفسير الظاهري [١]. وازاء هذه الحركة الباطنية التي أصبح خطرها عاماً ، كانت حركة التفسير الاسلامية بعمرم مناهجها وفرقها ، تبحث عن صيغ جديدة لها ، بعد أن تشعبت مساراتها وتنوعت مناهجها ، إلا أن حركة التفسير بالمأثور لم تتخل عن ولائها الكامل لحرفتها النقلية الاتباعية وشددت هجومها على حركة التأويل المعتزلي [٢] ، (من هنا اتخذت الصلة بالقديم بعداً نفسياً ، انفعالياً ، تجلى على الأخص في ظاهرة رفض الجديد ذلك أنه يحدث تفسيراً أو خلخلة في ما ثبت في النفس واستقر . والثابت المستقر ذو طابع جماعي) [٣] .

وبهذا المقياس الانفعالي . وقفت السلفية بحزم ضد مؤولي القرآن فدافع الأشعري عن النص وحدد برنامجه الاتباعي بثباته على الظاهر ، مخلصاً للخط الأثري [٤] وتبنى هذه ــ الظاهرية ــ الحنابلة المتشددون وبعض الأشاعرة ــ وإن كان الاتجاه الأشعري قد أقر المجازات القرآنية ــ إلا أنه أبدى حذره ومخاوفه من مغبة التأويل (فمن جهته غلط كثير من الناس في التأويل وتشعبت بهم الطرق) [٥] .

ولعل ابن تيمية يقف في مقدمة ممثلي الاتجاه التقليدي في التفسير وأشدهم اخلاصاً بعد ابن حنبل ، ولكنه أقساهم هجوماً على المعتزلة وممثليهم في التفسير ، فوضعهم في

---

(١) أول الباطنيون القرآن تأويلا باطنياً مأخوذاً في رأيهم عن مصدر ثقة يعتبر ممثل العقل الكلي ، لذلك فانهم أبطلوا التفسير الظاهري .

راجع ، غالب ، الحسن بن الصباح ، ص ١٠٥ ، ١٠٦ ، ط بيروت ــ ١٩٦٦ .

وإذا كانت القرمطية ــ وهي الجناح العسكري للاسماعيلية ــ قد أبطلت التفسير الظاهري (ذلك أن المتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب) ، وعرض موقفهم التأويلي العقيدة الاسلامية إلى الخطر .

راجع ، الكرماني : الفرق الاسلامية ، ص ٤٩ ، ط بغداد ، ١٩٧٣ .

وانظر ، أبوريان : أصول الفلسفة الاشراقية ، ص ١٠٣ .

وبرنارد لويس : الدعوة الاسماعيلية الجديدة ، ص ٤١ ، ط بيروت ــ ١٩٧١ .

وبرنارد لويس . أصول الاسماعيلية ، ص ١٨٨ وما بعدها ، ط بغداد ــ ١٩٤٧ .

(٢) انظر الأشعري : الابانة عن أصول الديانة ، ط مصر المنيرية .

(٣) أدونيس : الثابت والمتحول في الأصول ، ص ٦٦ ط بيروت ــ الأولى ١٩٧٤ .

(٤) نسبة إلى ، التقليد ، والمحافظة ، الا إلى أصحاب الأثر .

(٥) ابن قتيبة : تأويل مشكل القرآن ، ص ٢٧ ، ط مصر ــ ١٣٧٣ هـ .

رأس قائمة) فرق — البدع [1] — لأخذهم بالتأويل ، ولأنهم في رأيه عمدوا إلى القرآن ، فتأولوه على آرائهم تارة يستدلون بآيات على مذهبهم ولا دلالة فيها ، وتارة يتناولون ما يخالف مذهبهم ! بما يحرفون به الكلم عن موضعه) [2] .

« ... والمعتزلة مثلاً فانهم أعظم الناس كلاماً وجدالاً ، وقد صنفوا تفاسير على أصول مذهبهم ، مثل تفسير الأصم [3] والجبائي ، والتفسير الكبير للقاضي عبد الجبار ابن أحمد الهمذاني ، والجامع للرماني ، والكشاف للزمخشري » [4] .

وإذا كان ابن تيمية قد قرأ تفاسير هؤلاء المعتزلة ، فانه جعلها موضع اتهام قاس (لعدم دراية أصحابها باستخدام التأويل) غير أنه لم يتنبه إلى أن المخاطرة الكبرى لمساوىء التأويل لم تأت عن هذا الطريق ، وإنما جاءت عن الطريق الاسماعيلي الباطني [5] والتي استمرت زمناً تهدد العقيدة الاسلامية بجملتها ، وتعبىء أذهان العامة بأساطيرها [6] ،

(١) لعل ابن تيمية يقصد « بأهل البدع » أن المعتزلة أحدثوا أمراً لم يكن عليه الصحابة والتابعون .
راجع ، الجرجاني : التعريفات ، ص ٢٤ ، ط تونس — ١٩٧١ .
ويطلق عليهم الأشعري « الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر . مالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم ومن مضى من أسلافهم » فتأولوا القرآن على آرائهم لم ينزل الله به سلطاناً . ولا أوضح به برهاناً ولا نقلوه عن رسول رب العالمين ، ولا عن السلف المتقين ... الخ » .
الأشعري : الابانة عن أصول الديانة ، ص ٦ — ٧ ، ط المنيرية — مصر .
(٢) ابن تيمية : مقدمة في أصول التفسير ، ص ٨٢ ، ط بيروت — ١٩٧٢ .
وراجع ، الأشعري : الابانة ، ص ٧ وما بعدها .
(٣) يعد تفسير الأصم أقدم الأعمال المعتزلية في علم التفسير . وذكر ابن المرتضى عن أبي علي الجبائي أنه كان (لا يذكر في تفسيره إلا الأصم) .
ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٥٧ ، ط بيروت — ١٩٦١ .
(٤) ابن تيمية : مقدمة في أصول التفسير ، ص ٨٢ ، ط بيروت — ١٩٧٢ .
(٥) صنف ابن تيمية مع المعتزلة : الخوارج والروافض والجهمية والقدرية . إلا أنه لم يشر إلى الباطنية . (انظر نفس المرجع السابق ونفس الصفحة) . (وأصل دعوة هؤلاء مبني على ابطال الشرائع ودحض النواميس الدينية) .
الكرماني : الفرق الاسلامية ، ص ٥٣ ، ط بغدادا الأولى — ١٩٧٣ .
(٦) في أساطيرها (... كما أن السموات سبع والأرض سبع ، والبحار سبعة ، والامة سبع ، والكواكب السيارة وهي المدبرات أمراً سبع ، وهي : زحل ، المشتري ، المريخ ، الشمس ، الزهرة ، عطارد ، القمر)
راجع ، الغزالي : فضائح الباطنية ، ص ١٦ ، ط مصر — ١٩٦٤ .
وأنظر القمي : المقالات والفرق ، ص ٨٤ ، ط طهران — ١٩٦٣ .
أنظر القاضي عبد الجبار : تثبيت دلائل النبوه ، ٢ / ٣٧٨ ، ط بيروت — ١٩٦٨ .

ولعل القاضي أول المعتزلة الذين تصدوا بالتحذير من مخاطر التفسير الباطني [١] وما يمكن أن يحدثه من ارتياب في المسألة القرآنية . فأشار إلى هدف التفسير الباطني (...فجعلوا ذلك طريقاً إلى القدح في الاسلام ... وجعلوا المرجع إلى الباطن الذي لا يعلم إلا من جهة الحجة ، وذلك متعذر ، فقد سدوا باب معرفة الأسلام وطعنوا فيه) [٢] .

وإذا كان القاضي قد نبه إلى خطورة التأويل الاسماعيلي . باعتباره (وسيلة لضرب الاسلام وتهديد شرائعه) [٣] ، فانه أبطل دعوى الامامية — التي تمثل نوعاً من الاتباعية للامام — والتي اعتبرت حق تفسير القرآن وتأويله من مهام النبي والامام دون غيرهما [٤] باعتبار أن مثل هذا العمل يمثل الوجه الآخر لمبدأ — العصمة [٥] — الذي يميزها تماماً عن

(١) خصص القاضي مدونات طويلة في كتابه « تثبيت دلائل النبوة » عن تأريخ الباطنية الثوري الفكري . يقول القاضي (وتأمل أحوال الباطنية الذين قد تستروا بالاسلام وبقراءة القرآن . وبالصلاة والصيام والحج ، واظهار التحقق بأهل البيت ، وقد أوثقوا أمورهم بالكتمان . وبأخذ الايمان والعهود على من أجابهم ... وسلكوا الواسطة وقصدوا الأطراف البعيدة التي قد استولى على أهلها الغفلة والجهل والقوة وقصدوا أهل الترفة والعجب والشغل بالدنيا والملك ...) ، ثم يذكر مؤسس الحركة الباطنية ، منذ اتجه الحسن ابن السنوح الى عدن ، وابن القداح ، ثم ذكر تاريخهم الثوري . وأهدافهم الاجتماعيه في تحقيق مجتمع اشتراكي (فأخبرهم الداعي ، أن المهدي لا يحرم عليهم شيئاً ، وأن المهدي قد أحل لكم كل شيء ، وأنه يحل للمؤمن أن يشارك آخاه في حاله وأصله) .

القاضي عبد الجبار المعتزلي : تثبيت دلائل النبوة ، ٢ / ٣٧٦ — ٣٧٨ ، ط بيروت — ١٩٦٨ .

يروي القاضي أن ابا ظاهر القرمطي في هجمته على الكعبة . قال لأصحابه : ضعوا السيف واقتلوا كل من لقيتم ولا تشتغلوا إلا بالقتل ... بينما كان ابن زرقان (القرمطي) على فرسه يضحك ويقول : « ظهر الباطن يا أهل مكة : حجوا إلى البحرين ... » .

راجع ، القاضي : تثبيت دلائل النبوة ، ٢ / ٣٨٥ .

(٢) القاضي المعتزلي : المغني ، اعجاز القرآن ، ١٦ / ٣٦٣ ، ط مصر الأولى .

(٣) انظر الدكتور السامرائي : الغلو والفرق الغالية ، ص ١٤٧ — ١٥٦ ، ط بغداد — ١٩٧٢ .

(٤) ترى الامامية التي أوجبت الامامة عقلا ونقلا ، واشترطت أن يكون الامام جامعاً لجميع صفات النبي (ما عدا النبوة) من صفات أعلى مراتب الكمال من العلم والشجاعة والكرم والزهد والسخاء ، والعفة والتقوى والورع والاخلاص والعبادة وال (عصمة) وعدم جواز الخطأ والسهو عليه . وجميع مكارم الأخلاق المرضية ومثل هذه الامور في التصور الشيعي الامامي لا يطلع عليها الا الله أو من أطلعه الله على ذلك وخصه بها من (نبي أو امام) .

راجع ، القزويني : قلائد الخرائد في أصول العقائد ، ص ٩٣ — ٩٤ ، ط بغداد — ١٩٧٢ .

(٥) العصمة : في الفكر الشيعي واجبة وتماثل عصمة النبي ، أي أن يكون معصوماً من عموم الفواحش ، ظاهرياً وباطنياً منذ طفولته إلى الموت ، كما أنها لا تجيز السهو على الامام أبداً وإذا كانت الامامية تعتقد بأن هذا المبدأ سار في الأئمة الاثني عشر ، فان الجارودية الزيدية تعتقد بعصمة علي وولديه الحسن والحسين فقط .

عموم الفرق الاسلامية [1] .

والذي أسقطه القاضي عن الأئمة [2] ، ذلك أن حق التفسير لا يمكن أن يكون حقاً ؟ لا يتوقف على السلف دون الخلف ، والحقيقة الاساسية عنده ، ان الحجة قائمة في القرآن ذاته ، وبالنقل عن النبي ، دون « حجة »[3] الامام [4] التي تذرع بها الاماميون . ولعل القاضي أدرك الوجه الآخر لمبدأ العصمة وهو الأساس الروحي الذي يعتمد على التسليم بما يرد عن الامام والطاعة العمياء له . الذي قام عليه التشيع في جوهره [5] .

ويمثل هذا الحق الذي ادعاه الاماميون لأنفسهم نفذ إلى منهجهم التفسيري في محاولة تأصيل فكرياتهم باتجاه ولاية علي وامامته ، واثبات حقه فيها ، ففسروا الآية « عم يتساءلون عن النبأ العظيم » . قيل ان النبي (ص) قال في تفسيرها النبأ ولاية علي بن

=راجع المظفر : عقائد الامامية ، ص ٧٢ ، ط مصر الثانية ١٣٨١ هـ .
والموسوي : المراجعات ، ص ٣٦ وما بعدها ، والنجف — ١٩٤٦ .
وأنظر البغدادي الذي رفض مبدأ العصمة واعتبره مبدأ نبوياً من شروط الرسالة وليس من شروط الامامة . أصول الدين ، ص ٢٧٧ — ٢٧٨ ، ط استانبول — ١٩٢٨ .

(١) راجع ، كاشف الغطاء : أصل الشيعة وأصولها ، ص ١٣٣ — ١٣٤ ، ط مصر — ١٩٥٨ .

(٢) فقالوا ان : التأويلات تؤخذ من أفواه الائمة المعصومين وانها لا تؤخذ بالأقيسة ، وإنما طريقها التوقيف منهم ... وأهل العصمة يأخذون هذه التأويلات من جهة صاحب الشريعة ، ويفسرونها للخلق على ما فهموه من قصد صاحب الشريعة ...
راجع ، الامام يحيى بن حمزة العلوي : مشكاة الأنوار ، ص ٧٢ — ٧٥ ، ط مصر — ١٩٧٣ .
« فاذا كانت الامامية قد اشترطت أن يكون الامام معصوماً . فلا بد من تواجده في كل عصر من عصور التاريخ ، مفسراً ومؤولاً ، ذلك أنه الوحيد القادر على معرفة باطن الشريعة . وهو الأكفأ القادر على تفسيرها .
راجع ، الديلمي اليماني : قواعد عقائد آل محمد الباطنية ، ص ١٤ — ١٧ ، ط مصر — ١٩٥٠ .

(٣) يطلق الاماميون « الحجة » على الامام المنتظر — المهدي - الباقي حياً الى أوان ظهوره بعد غيبته
راجع ، القزويني : قلائد الخرائد في أصول العقائد ، ص ١١٧ ، ط بغداد — ١٩٧٢ .
الاعتراف بغيبة الامام الثاني عشر التي حصلت بعد سنة ٢٦٠ هـ أصبح محور التشيع عند الامامية .
راجع ، الدكتور عبدالله فياض . تأريخ الامامية وأسلافهم من الشيعة . ص ٨٢ ، ط بغداد — ١٩٧٠ . إلا أن المصطلح هنا يأخذ بعداً آخر عندهم — فهو يقابل البرهان . فالأئمة عندهم — بعصمتهم — حجج الله — على خلقه .
راجع ، القندوزي (الشيخ سليمان ١٢٩٤ هـ) : ينابيع المودة ، ٣ / ١٠٥ ط صيدا (بدون تاريخ) .

(٤) راجع ، القاضي المعتزلي ، المغني : اعجاز القرآن ، ١٦ / ٣٦٩ ، طمصر — ١٩٦٠ .
وأنظر أيضاً ، المغني : الامامة ، القسم الأول ، ص ١٢ ، ١٣ ط مصر — ١٩٦٦ .

(٥) راجع ، الشيبي : الفكر الشيعي والحركات الصوفية ، ص ٧٦٠ ، بغداد الأولى — ١٩٦٨ .

أبي طالب يسألون عنها في قبورهم فلا يبقى حي في شرق ولا غرب ولا في بر ولا بحر إلا منكر ونكير يسألونه عن ولاية أمير المؤمنين بعد الموت ، يقولون للميت : (من ربك وما دينك ومن نبيك ومن امامك) [1] ولم تتوقف الامامية عند هذه الآية ، بل حاولت أن توظف آيات القرآن بتأويلاتها — المذهبية — في خدمة الامامة وقضاياها ، حتى لتعد الامامة قضية القضايا عندهم ، وقد وجدنا أنه أنسب ما يمكن القيام به في هذه الدراسة للفكر الامامي هو: فهرساً لترى مدى الاسراف التأويلي عندهم[2] .

٢ — المحكم والمتشابه :

وقبل أن يقدم القاضي شروطه لضبط علم التفسير وكفاءة مفسريه، والتي تعد مفاتيح هذا العمل فانه يحدد الخط الذي ينبغي أن يتجه إليه التأويل ، فانه لن يكون مطلقاً في عموم الآيات ، وإنما الذي يطلبه ويحكم مساره ، هو المتشابه فقط ، والذي يخضع للتأويل[3] ذلك «ان المنهج الذي يعتمد على الحجج القرآنية ، يعتمد بالضرورة على الحجج العقلية ويتخذ موقفاً من الآيات التي توحي ظواهرها بوجود تناقض بينها ، وبين ظواهر آيات أخرى ، تناولت ذات القضايا ونفس المواضيع ، وهو الموقف الذي جعل المشتغلين بالدراسات القرآنية يقسمون الآيات إلى محكمة ومتشابهة ، وواضحة وخفية ، وأصول وفروع ، ومن ثم فمهمة المفسر أن يفسر المتشابه والخفي والفروع على ضوء

---

(١) العاملي (حبيب المهاجر) : محمد الشفيع ، ص ١٠٠ ، العمارة — العراق ١٣٤٧ هـ .

(٢) الآيات التي يتعلق بها الاماميون في الدلالة على تفضيل علي وأنه أحق من غيره بالخلافة والأفضل بعد النبي وأنها نزلت في حقه :

الأحزاب ٣٣ ، النور ٣٦ ، الشورى ٢٣ ، البقرة ٣٧ ، ١٢٤ ، ٢٠٧ ، ٢٧٤ ، آل عمران ٦١ ، مريم ٩٦ ، الرعد ٧ ، الصافات ١٢٤ ، محمد ٣ ، الواقعة ١١ ، التوبة ٢٠ ، المجادلة ١٦ الزخرف ٤٥ ، الحاقة ١٢ ، الانسان ١ ، الزمر ٣٣ ، الانفال ٦٢ ، ٦٤ . وفي تفسيرهم (يا أيها الذين آمنوا — ليس من آية في القرآن بمثل هذه المخاطبة إلا (وعلي) رأسها وأميرها وشرفها وسيدها اوذا كان الله قد عاتب أصحاب النبي وآله في القرآن ، إلا أنه لم يذكر علياً إلا بخير . فهذا يدل على أنه أفضل فيكون هو الامام ، وأنظر سورة الأحزاب ٥٦ ، والرحمن ١٩ (مرج البحرين يلتقيان) يذكر أن (علياً وفاطمة هما المقصودان بهذه الآية . «بينهما برزخ لا يبغيان» سورة الرحمن ٢٠ — والمقصود بالبرزخ هو النبي (ص) .

راجع ، أبو مطر الحلي : منهاج الكرامة في معرفة الامامة ، ص ١٠٠ — ١٦٢ — ١٦٦ ، ط دار العروبة مصر — ١٩٦٢ .

(٣) راجع ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٠٠ .

المحكم والواضح من الأصول التي جاء بها القرآن [١] .

وتجلت براعة القاضي التفسيرية وثقافته القرآنية في استخداماته العقلية من خلال تأويلاته للمتشابه [٢] وفي ردوده على المعارضين الذين تمسكوا بالظاهر . إلا أن تقديم القاضي للعقل في منهجه، لايلغي قيمة النقل ولا يقلل من شأنه، وإنما التقديم الذي يدل على وجوب تأويل ظاهر النص بما يتفق مع معطيات العقل وحججه ، وبما يوافق أصول مذهبه وأيضاً التقديم النابع من تقدم موضوع الحجة العقلية على موضوع الحجة النقلية [٣] .

فإذا كان التأويل يتجه إلى المتشابه ، (وآخر متشابهات) لاحتمال ظاهرها في السمع معان مختلفة . فالآيات المحكمات في رأي الاسكافي تكون أداة ضبط لهذا التأويل ومصدراً ثابتاً وذلك لأنه (لا تأويل لها غير تنزيلها ، أيضاً لا يحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة) [٤] ولأن المحكم في القرآن لا احتلاف فيه فانه اعتبر أصلاً —والمتشابه فرعاً منه [٥] فهو في نهاية الأمر يرد إلى أصله الذي لا اختلاف فيه بين أهل التأويل لذلك فان القاضي اعتبر أن من أولى مهام المفسر وشروطه أن يكون مقتدراً لحمل المتشابه على المحكم والفصل بينهما فضلاً عن الشروط الأخرى وهي [٦] أن يكون عالماً باللغة العربية

(١) راجع ، محمد عمارة : مقدمة رسائل العدل والتوحيد ، ١ / ٣٣ ط مصر أولى — ١٩٧١

(٢) وضع المعتزلة بشر بن المعتمر ، جعفر بن حرب ، قطرب ، العلاف ، ابن الخلال ، الروماني ، الجبائي ، كتباً في بيان المتشابه من القرآن والرد على معترضي التأويل .

راجع ، ابن النديم : الفهرست ، ص ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٥٥ ، ١٧٤ ، ط بيروت — ١٩٦٤ .

الداودي : طبقات المفسرين ، ٢ / ٢٩٥ ، ط مصر — ١٩٧٢ .

(٣) راجع ، القاسم الرسي : رسائل العدل والتوحيد ، ١ / ٩٧ ، ٩٨ ط مصر — ١٩٧١ .

(٤) راجع، الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ١ / ٢٧٠ ، ط مصر الأولى — ١٩٥٠ .

يتفق الفقهاء أيضاً في ذلك (فالمحكم هو المتضح المعنى) .

أما المتشابهات فلهم فيها عدة عبارات :

فقيل هي التي تفتقر إلى نظر وتفسير يصحح معناها لتعارضها مع آية أخرى أو مع العقل فتخفى دلالتها وتشتبه . وعلى هذا قال ابن عباس : وعلى المتشابه يؤمن به ولا يعمل به . وقال مجاهد وعكرمة : كل ما سوى آيات الاحكام والقصص متشابه . وعليه القاضي أبو بكر وإمام الحرمين .

راجع ، ابن خلدون : المقدمة (تفصيل هذا البحث) ، ص ٤٢٩ — ٤٣٠ وما يليها . ط كتاب الشعب مصر

(٥) راجع ، القاسم الرسي : رسائل العدل والتوحيد ، ١ / ٩٧ ، ٩٨ ، ط مصر — ١٩٧١ .

(٦) راجع ، القاضي المعتزلي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٠٦ ، ٦٠٧ ، ط مصر — ١٩٦٥

وعاومها ذا دراية (بالنحو والرواية) .

ران يتميز بثقافة فقهية تتسع لأحكام القرآن وأصوله ، بينما يجعل القاضي العدل والتوحيد معياراً أساسياً ، وشرطاً لاجازة المفسر [١] .

ولعل القاضي بمثل هذا الشرط يؤكد الاتجاه العقلي لا للمعتزلة وحدها ولكن للزيدية أيضاً ، ولعموم الفرق التي يمكن أن تصنف في هذا الاتجاه .

والشرط الرابع أن يكون عالماً بما يجب لله من صفات وما لا يجب وما يصح وما يستحيل ، وما يحسن منه ، وما لا يحسن ، فاذا ما اجتمعت هذه الشروط يجيزه القاضي مفسراً .

(أ) اللغة :

وفي المجال التطبيقي لهذه الشروط ، نجد أن القاضي يجعل من مهمات اللغة تحليلاً والعقل تأويلاً علاقة تبادلية . متوجهاً بهذه العلاقة الجدلية في بناء منهجه القائم على الأصول الخمسة (العدل والتوحيد) كقاعدة أساسية في تفسيره .

ففي نطاق اللغة . يتمثل جهد القاضي باعتباره ممثلاً للجبائية . باتجاه التفسير المجازي للعبارات الدالة على التشبيه . فانه يتابع الكلمة الواحدة تحليلاً لغوياً ثم يتوجه بها إلى الموقع الذي يتفق مع مذهبه [٢] . وقد عدت مساهمة المعتزلة وتوسعهم في استغلال التفسير المجازي ، نقلة بلورت مفهوم المجاز نفسه وحددت دلالاته ؛ تحديداً لم يكن موجوداً عند غيرهم من قبل [٣] .

---

(١) ولأبي بكر بن العربي الاشبيلي (٤٦٨ – ٥٤٣ هـ) .
كتاب أسماه (القانون في تفسير الكتاب العزيز) .
راجع ،، الداودي : طبقات المفسرين ، ٢ / ١٦٥ ، ط مصر – ١٩٧٢ .
ووضع الغزالي (٥٠٥ هـ) ضوابط التأويل وشروطه من خلال كتابيه :
(أ) قانون التأويل . (ب) القانون الكلي في التأويل .
إلا أن كتابيه يدعوان في النهاية إلى الكف عن التأويل .
راجع ، عبد الرحمن بدوي : مؤلفات الغزالي ، ص ١٧٠ ، ١٧١ ، ط مصر ١٩٦١ .

(٢) انظر خشيم : الجبائيان ، ص ٢٢٩ ، ط طرابلس – ١٩٦٨ .

(٣) راجع الدكتور جابر عصفور : الصورة الفنية، ص ١٥٣، ١٥٤ ، ط مصر الأولى – ١٩٧٤
وانظر زيهر : مذاهب التفسير الاسلامي ، ص ١٢٤ – ١٣٢ ، ط مصر الأولى .

وإن كان القاضي قد استعان في تأويله ، بعلوم اللغة — قواعد النحو والاعراب والعناية بالنظم القرآني — وضرورة بقاء الصلة اللغوية والمعنوية قائمة بين الآيات ، فان اللغة التي حذف بها ، لا تعدو أن تكون أداة لتأويله ، ومن هنا فان الحكم على منهج القاضي في تأويل المتشابه . يفضي بنا إلى القول أنه منهج قائم على « التأويل العقلي » لا التأويل اللغوي ، وإن كان الاثنان يرتبطان معاً عنده [١] ، ومهما يكن فان طريقة المعتزلة عموماً في التأويل العقلي — تقوم على أساس ثابت — فهم يحملون العبارات الدالة على التشبيه والتي لا يليق ظاهرها بمقام الألوهية على تأويلات أبعد ما تكون عن الابهام والتشبيه مع تدعيم ذلك بالأدلة اللغوية المستمدة من الشعر القديم [٢] أو لغة العرب [٣] القدماء [٤] واستخدام كل ذلك في نفي التشبيه [٥] والتجسيم .

ب — المأثور :

ان استعانة القاضي بالمأثور النقلي مرتبط بالضرورة بموقف القاضي وفهمه للحديث وفلسفته الخاصة في التعامل معه . فإذا كان قد توقف طويلاً في مسائل فقهية محضة ، كالعقود والمبايعات [٦] والأحكام [٧] والارث [٨] والزواج [٩] والزنا [١٠] فانه في هذه

---

(١) راجع الدكتور زرزور : مقدمة متشابه القرآن ، القسم الأول ٤٤ — ٤٥ ط مصر الأولى .

(٢) انظر الشواهد الشعرية .

القاضي . متشابه القرآن ، القسم الأول ص ، ٧٣ القسم الثاني ص ٥١٢ ، والقاضي ايضاً — تنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٤٠ ، ٤٣٣،١٧٥ .

(٣) انظر الشواهد اللغوية : تنزيه القرآن ، ص ١١ ، ١٢ والمتشابه . القسم الأول ، ص ٢٧٨ ، والقسم الثاني ، ص ٥٦٥ ، ٥٩٢ ، وانظر التشبيه البلاغي ، ص ١٦ ، ١٩ (التنزيه) .

والمجازات اللغوية ، ص ١١ ، ١٥ ، ١٦ ، ٧٠ «التنزيه» النحو ، ص ٦٧ (تنزيه القرآن عن المطاعن) .

(٤) راجع ، الدكتور عصفور : الصورة الفنية ، ص ١٥٣ ، ط مصر — ١٩٧٤ .

(٥) انظر مثلا : المتشابه ، ص ٧٠٦ ، سورة العمد والقيامة ، ص ٦٧٣ ، والمجادلة ، ص ٦٦٣

(٦) القاضي : تنزيه القرآن عن المطاعن ، ص ٩٤ .

(٧) نفس المصدر السابق ، ص ٩٥ .

(٨) نفس المصدر السابق ، ص ٨٩ .

(٩) نفس المصدر ، ص ٩٠ .

(١٠) نفس المصدر ، ص ٨٩ .

المسائل استعان بالمأثور عن النبي [١] وعن الصحابة [٢] والتابعين [٣] فجعل المأثور وسيلة لتفسير الأحكام الفقهية بصفة عامة وليس هدفاً ، كما اتجهت إليه السلفية الاتباعية في تفسيرها وبهذا المعنى ، كان للمأثور وظيفته الفقهية التي لا غنى عنها ، غير ان هذا لا يعني أن القاضي احتوى المأثور احتواء عشوائياً ، فقد وضع للحديث النبوي أسساً وأسانيد تم بموجبها رفض الكثير من الرواة وأحاديثهم إلى حد تجريح ناقليها وتسفيه آرائهم ، بينما حاول في مسألة نفي الرؤية أن يجعل اسناد الأحاديث التي رويت في عدم جوازها (الرؤية) إلى رجال لا يتطرق الشك إلى صدقهم [٤] .

جـ ــ العقل :

يتوضح المدى العقلي لتفسير القاضي وكنيته المنهجية واستخداماته التأويلية للآيات المتشابهة وفي رده على خصوم مذهبه من الجبرية الذين تمسكوا بالظاهرية التفسيرية . ولم يقف القاضي عند حد التأويل للمتشابه . بل أحكم تفسيره وضبطه بلجوئه إلى الآيات المحكمات ، والتي كانت مهمتها الأولى الاستدلال على مذهبه في العدل والتوحيد .

وإذا كان القاضي قد آثر التمسك بالمأثور في حدود المسائل الفقهية ، فان اعتراضاته المتتابعة على المجبرة [٥] والمشبهة [٦] واعلان أصوله الخمسة لتوافق القرآن وتنسجم معه .

(١) المصدر نفسه ، ص ٧ ، ٣٥٥ ، ٣٥٧ ، ٤٦٧ ، ٤٦٨ .
والقاضي : متشابه القرآن ، القسم الأول ، ص ٧٠ ، ١١٨ ، ١٢٥ ، ١٣٩ ، ١٩١ ، ٢٣٣ ، ٢٥٥ ، ٣١٤ ، ٣١٩ ، ٣٤١ .
والقسم الثاني ، ص ٢ ، ٥٢٦ ، ٥٥٦ ، ط مصر – ١٩٦٨ .

(٢) القاضي : تنزيه القرآن ، ص ٩٧ .

(٣) اكتفى برأي تابعي واحد وهو الحسن البصري . الذي عده معتزلياً .
انظر متشابه القرآن ، القسم الثاني ص ٥٩٧ .

(٤) سنفصل القول في ذلك أثناء استعراضنا للمسألة الفقهية في فكر القاضي .
راجع ، القاضي المعتزلي : المغني الرؤية ، ٤ / ٢٢٢ – ٢٢٧ ، ط مصر الأولى .

(٥) أنظر ، القاضي : متشابه القرآن ، (الجبرية) ص ٢ ، ٨ ، ٣٢ ، ٤١ ، ٧٥ ، ٨١ ، ٩٤ ، ١١٥ ، ١٩٤ ، ٥٦٦ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٨١ ، ٢٨٧ ، ٣٢١ ، ٣٣١ ، ٣٦٢ ، ٣٧٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٣ ، ٤٠٧ ، ٤٠٩ ، ٤١٦ ، ٤٤٥ ، ٥١٨ ، ٥٣٧ ، ٦٠١ ، ٦٠٥ ، ٦٠٦ ، ٧١٢ .

(٦) المشبهة : (أنظر المجسمة : التشبيه وجواز المكان والأعضاء) ، ص ٥ ، ٨ ، ٢٦ ، ٧٢ ، ٧٤ ، ٨٧ ، ٩٢ ، ٩٤ ، ١٠٥ ، ٢٣٠ ، ٣٢٥ ، ٣٧٤ ، ٤٠٣ ، ٤١٥ ، ٤٢١ ، ٤٩٢ ، ٥٠٠ ، ٥٢٥ ، ٥٧٩ ، ٦٠٤ ، ٦٠٦ ، ٦٥٦ ، ٦٨٩ ، ٧٠٦ ، ٧٠٧ .

جعل منهجه يتسم بالعقلية في تفسيره ومباحثه الكلامية الأخرى ، ولعل الذي يشكل أهم مصادره في تفسيره ومراجعاته في الرد على خصوم مذهبه ، هو (المأثور – العقلي) والذي يتمثل في منهجه التفسيري أو ما يمكن أن نعبر عنه – بالاتباعية العقلية – المطورة لبعض الاتجاهات التقليدية للاعتزال ، يتوضح ذلك في الرصيد الضخم من مقولاته عن شيوخ مذهبه السابقين [١] واستاذيه الجبائيين [٢] ، ولعل أبرز ملاحظة يمكن تسجيلها لعلمية منهج القاضي في موضوع التأويل العقلي ، واللغوي المجازي [٣] ، هو القاعدة الاحتمالية . تجنباً للوقوع في الغلط ، أو الجنوح إلى ما لا ينبغي . فقد زخر كتابه المتشابه. بهذه النسبية في التأويل والاحكام .

٤ – منهجه في التفسير :

جعل القاضي من أصوله المذهبية الخمسة ، قاعدة مركزية في تفسيره تأصيلاً لفكريات الاعتزال في مواجهة فرق المعارضة ، وابتدأ بتفنيد آراء خصومه دينياً (ملحدين وأصحاب التناسخ) . بينما اتسعت دائرة المواجهة ، لتشمل أعداءه مذهبياً ، (من المشبهة والمجبرة) ، باعتبار أن هذين الاتجاهين يمثلان الخطر الحقيقي للاعتزال ، ومصدر تهديد لتفسير العدل والتوحيد فالعدل في الرؤية المعتزلية يرفض تعذيب الأطفال بذنوب آبائهم تنزيهاً لله من الظلم الذي الحقته الجبرية به .

أولاً – التوحيد :

ومن جهة أخرى حرص القاضي على ابراز أساسيات التوحيد بتقديم براهينه

(١) انظر ، مثلا ما نقاله عن جعفر بن حرب المعتزلي البغدادي : المتشابه ، ص ٣٧٩ .

(٢) أنظر ، مثلا ما نقاله عن أبي هاشم ، ص ١٧٠ .

وعن أبي علي الجبائي : ص ٥٥ ، ٧٤ ، ١٠٠ ، ١٢٩ - ١٧٢ ، ١٩٠ ، ٢١٣ ، ٢٣٠ ، ٢٨٦ ، ٣٢٢ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٦٧ ، ٣٧٤ ، ٣٧٩ ، ٣٩١ ، ٤٢٢ ، ٤٣٨ ، ٤٤٠ ، ٤٧٣ ، ٤٧٤ ، ٥٠٣ ، ٥١١ ، ٥٢٥ ، ٥٣٥ ، ٥٤٠ ، ٥٤٤ ، ٥٦٧ ، ٥٦٨ .

ومن خلال هذا الكم النقلي تتأكد قيمة التفسير الجبائي من ناحية ، وما يمثله هذا الكم في اعتبار القاضي لشيخه من ناحية أخرى .

(٣) انظر احتماليته في التفسير .

المتشابه ، القسم الأول ، ص ٤١ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، القسم الثاني ، سورة المزمل ، ص ٤٢٩ ، سورة المدثر ص ٤٤٠ ، وسورة الفاق ص ٤٧٠ ، وسورة القدر ص ٤٧١ ، وسورة الكوثر ص ٤٨٣ ، وسورة القمر ص ٤٨٠ .

وانظر أيضاً القسم الثاني: المتشابه، تفسيره لأسماء الله ، ص ٤٩٠ ، ٤٩٤ ، ط مصر – ١٩٦٨ – ١٩٦٩

المذهبية في قدم الله وحدوث العالم ، فالجأ إلى وحدات هذا المبدأ وفكرياته الأولى من خلال نظرية نفي الصفات ؛ وأول ما يشكل أبعاد هذه النظرية المعتزلية – نفي الرؤية – فالمشبهون الذين اعتبروا الآية: (وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن حتى نرى الله جهرة) [1] دلالة على الرؤية الظاهرية وتأكيداً لوقوعها.

ووفق منظور القاضي المعتزلي الذي يرفض التشبيه والتجسيم ، فانه يقدم برهاناً عقلياً. وقياساً منطقياً : فليس لأمة النبي في رأيه وقد دعاهم الله إلى الايمان أن يحتجوا بأنهم لا يؤمنون حتى يروا ربهم جهرا [2]، فليس معقولاً أن يكون الايمان بالله موضع مساومة كما أنه لا يخضع لشرط الرؤية ، ذلك أنه لا يجوز للانسان (المكلف) أن يؤخر ايمانه أو يتردد فيه إلى أن يتحقق شرطه للرؤية. والمشبهة لم تدرك البعد الآخر لهذه الآية، لأنها تسقط ادعاؤها ، ذلك أن دلالتها على نقيض الرؤية المادية التي زعموا وقوعها ، لأن الله خبر أنه أنزل الصاعقة عقاباً لهم ، ويمكن ادراك ذلك في اعلان براءتهم عن سؤال الرؤية ، وأنه لم يكن إلا الجلهة السفهاء منهم (أتهلكنا بما فعل السفهاء منا) [3].

فالصاعقة كانت جواباً وعقاباً لهؤلاء الذين اشترطوا لايمانهم بالله ، رؤيته [4].

ويقدم القاضي مبرهنة أخرى في نفي الرؤية مستنداً إلى الآية المحكمة (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) [5].

(١) البقرة ، آية ٥٥.

(٢) انظر ، القاضي : متشابه القرآن ، القسم الأول ، ص ٩٢ ، ٩٣ ، ط مصر الأولى.

(٣) الاعراف ، آية ١٥٥.

(٤) فالسؤال لم يكن سؤالا ذاتياً ، لموسى ، أما إضافة الرؤية لنفسه في سؤاله لربه ، فذلك لأنه كان امام قومه ، وكان مطالباً بالرد على تساؤلاتهم ، فتوجه بالسؤال نيابة عن قومه إلى ربه. فليس ثمة – اثم – عليه ، وانما الذنب ذنب قومه.

راجع ، القاضي المعتزلي متشابه القرآن ، القسم الأول ، ص ٢٩٧ ، ط مصر – ١٩٦٥.

وأنظر القاضي أيضاً : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٦٣ ، ط مصر الأولى – ١٩٦٥.

النيسابوري : ديوان الأصول ، ص ٦١٠ ، ط مصر – ١٩٦٩.

والجويني : الارشاد ، ص ١٨٤ وما بعدها ، ط مصر الأولى – ١٩٥٠.

وأنظر الشريف المرتضى : الأمالي (بتفصيل) ، ٢ / ٢١٦ – ٢٢١ ، ط مصر – ١٩٥٤.

(٥) الانعام ، آية ١٠٣.

فنفى الله الرؤية نفياً مطلقاً ، لأنه عمم بالنفي ، وذكر ذلك على أساس ــ التنزيه والمدح ــ فينبغي أن يدل الظاهر على نفي الرؤية [1] .

والذي يؤكد هذا أيضاً ويقيم البرهان على نفي الرؤية ،هو ان الادراك [2] متى ما اقترن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية ، ويثبت أن الله نفى عن نفسه البصر ، ومثل ذلك يعد مدحاً يعود إلى ذاته تعالى [3] .

وأثبت القاضي تهافت مقولة المجسمة التفسيرية للآية (ثم استوى إلى السماء) [4] التي اعتبرتها تجسيماً واضحاً لله . ويبدو أنه فات المجسمة أن هدف الله في قوله ، هو أنه ــ قصد ــ إلى خلق السماء ، لأن الاستواء [5] المادي الذي يجوز على الانسان لا يجوز عليه تعالى [6] .

(١) راجع ، القاضي : متشابه القرآن ، القسم الأول ، ص ٢٥٥ ، ط مصر الأولى .

(٢) الادراك *Perception* : يدل في هذا المعنى على حصول صورة الشيء عند العقل سواء كان هذا الشيء مجرداً أو مادياً ، جزئياً أو كلياً حاضراً أو غائباً ، حاصلا في ذات المدرك أو آلته ، قال ابن سينا « الاشارات ، ١٢٢ » . ادراك الشر هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك ، فاما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك ، فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة . مثل كثير من الأشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة محالا يتحقق أصلا . أوتكون مثال حقيقته و تسم في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي .

والادراك في الفلسفة الحديثة يدل بالدرجة الأولى على شعور الانسان بالاحساس .

راجع ، صليبا : المعجم الفلسفي ، ١ / ٥٣ ــ ٥٥ ، ط بيروت ــ ١٩٧١ .

(٣) راجع، القاضي : المغني ، رؤية الباري ، ٤ / ٦٢ وما بعدها ، ط مصر ــ ١٩٦٥ .

(٤) البقرة ، آية ٢٩ وتتمتها (... فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم) .

(٥) ويرى القاضي أن الاستواء محتمل في اللغة ، وتختلف مواقفه بحسب ما يتصل به من القول ، فقد يراد به ــ الاستيلاء والاقتدار ــ وهو الذي عناه الشاعر «قد استوى بشر على العراق ــ من غير سيف ودم مهراق» ، بمعنى أنه استولى على العراق واقتدر عليها . فإذا كانت هذه اللفظة تستعمل (مجازاً) فلا مجال لتعلق المشبهة بها .

راجع ، القاضي : متشابه القرآن ، القسم الأول ، ص ٧٣ ــ ٧٤ ، ط مصر أولى .

والقاضي أيضاً : تنزيه القرآن عن المطاعن ، ص ٢١ ، ٣٤ ، ط بيروت .

وكان المعتزلة وفي عصر مبكر تأولوا كلمة (الاستواء) التي احتج بها المشبهون . فالآية (الرحمن على العرش استوى) ، طه ٥ .

قالوا في تفسيرها : معناه (استولى) يقال استولى فلان على الأمر استولى عليه . والرد وأقوال الشاعر بشر بن مروان الذي استشهد به القاضي حتى استوى بشر على العراق .

راجع ، الرازي : الزينة ، القسم الثالث ، ص ٢٧٤ ، ط بغداد ــ ١٩٧٢ .

(٦) انظر القاضي : المتشابه ، القسم الأول ، ص ٧٢ ، ٧٣ .

وتأكيداً لهذا المعنى التفسيري ، فانه يتابع الآية (فسواهن سبع سموات) [١]

وتبدو ظاهرة تأصيل فكريات القاضي المذهبية في قضية (خلق القرآن) [٢] موقفاً له ، واعتراضاً على خصومه .

فالآية (نزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه . انزل التوراة · الانجيل من قبل هدى للناس) [٣] .

ويفصل القاضي تفسيره لهذه الآية « ان الله وصفه بأنه أنزله » ، ومثل ذلك لا يتحقق الا في (الحادث) . إذ يستحيل على القديم ما يمكن أن يكون حادثاً .

وبالبديهة فالكلام إن لم ينزل لا يمكن بقاؤه . والشيء الثالث الذي يدل على (حدوث القرآن) ، هو أن امكانية انزال الكتاب ، وانزال ما تقوم مقام الحكاية [٤] ان الله يبن أنه أنزله بالحق ، وتخصيص الانزال يدل على (حدوثه) .

وأخيراً ، فانه جعل تبويبه في الآية (متأخراً) عن التوراة والانجيل وجعلهما قبله ، وما غيره لا يمكن أن يكون إلا (محدثاً) [٥] .

ثانياً — العدل الالهي [٦] :

يعد هذا المبدأ قمة الفلسفة الأخلاقية عند المعتزلة من خلال اسقاط الجبرية ، والدفاع

---

(١) سورة البقرة وتتمه الآية (... فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم) ، البقرة آية ٢٩ .

(٢) انظر براهينه في خلق القرآن ودلالا ته . في المتشابه ، القسم الثاني ، ص ٥٦٦ ، ٦١٣ .

(٣) آل عمران ، آية ٣ ، ٤ .

(٤) في تفسير جعفر بن مبشر المعتزلي البغدادي (٢٣٤ هـ) للحكاية : أن الناس لم يسمعوا القرآن على الحقيقة ، فالقرآن الذي يوجد في المصاحف ليس بكلام الله — إلا على (المجاز) فهو عبارة عن — حكاية عن المكتوب في اللوح المحفوظ .

راجع ، الخياط المعتزلي : الانتصار ، ص ٨٢ ، ط مصر الأولى — ١٩٢٥ .

والقاضي المعتزلي : المغني ، خلق القرآن ، ٧ / ٩١ ، ط مصر — ١٩٦١ .

واليماني : الفرق والتواريخ ، ورقة ١١١ (مخطوط) .

(٥) راجع ، القاضي : متشابه القرآن ، القسم الأول ، ص ١٤٠ ، ط مصر — الأولى .

(٦) ان الله عدل وأفعاله كلها حسنه . ولا يخل بما هو واجب عليه وأنه لم يخلق أفعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به ويمتنعون عما نهوا عنه ، من خلال القدرة التي جعلها فيهم .

راجع ، القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٣٢ ، ط مصر — ١٩٦٥ .

عن حرية الانسان ، وتأكيد قدرته ومسؤوليته عن فعله . فقد اعتبر المعتزلة الآية (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) [1] في مقدمة الآيات التي تفسر العدل الالهي على نحو يؤكد مسؤولية الفعل الانساني ، فقد أقر الله (وما أنا بظلام للعبيد) [2] . ذلك أن الظلم يستدعي فعلاً مادياً انسانياً لتحقيقه . وبالتالي فان الله منزه عنه ، كما أنه لا يجوز عليه [3] ولأنه (... لا يظلم مثقال ذرة) [4] تأكيداً لنفي الظلم منه ، ولأنه تعالى لا يتوجه إلى فعل القبيح بأي حال [5] .

ثالثاً ــ الوعد والوعيد : [6]

يرتبط هذا المبدأ بعلاقة جدلية . بمبدأ العدل لالهي . فالله عادل ولما كان عادلاً ، فهو منجز لوعده ووعيده ويقضي العدل الالهي بأن لا يعامل المؤمن والكافر على حد سواء ، تنفيذاً للأمر الأخلاقي والالهي (أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض ، أم نجعل المتقين كالفجار) [7] فطبيعة العدالة الالهية تتضمن وعيداً للكافر ، روعداً للمؤمن .

إذا ما افترضنا عكس ذلك ، أي مساواة الكافر بالمؤمن فان مثل هذا الافتراض سيؤدي في النهاية إلى انتفاء الثواب والعقاب معاً ، ولانتهى الحال إلى فوضى أخلاقية شاملة ، فقوانين العدالة الالهية ، وجدت لوضع حدود ومقاييس بين الكافر والمؤمن ،

والخوارزمي : مفاتيح العلوم ، ص ٢٤ ، ط بريل ــ ١٩٦٨ .
وأنظر الزمخشري : الكشاف ، ١ / ١٨ ، ط مصر ــ ١٩٦٦ .

(١) سورة البقرة آية ١٩٥ (اولها واتقوا في سبيل الله)
(٢) سورة ق ، آية ٢٩ أولها : (ما يبدل القول لدي ...) .
(٣) راجع ، القاضي : متشابه القرآن ، القسم الثاني ، ص ٦٢٦ ، ط مصر الأولى .
(٤) سورة ص ، آية ٣٨ .
(٥) انظر القاضي : تنزيه القرآن عن المطاعن ، مسائل العدل الالهي ، ص ٦ ، ٧٢ ، ٧٧ ، ٨٢ ، ١٠٢ ، ١٠٧ ، ط بيروت .
وانظر القاضي أيضاً : متشابه القرآن ، القسم الثاني ، ص ٥٧٦ .
(٦) انظر مسائل الوعيد ، القاضي : متشابه القرآن ، القسم الثاني ، ص ٦٥٠ ، ٧٦٣ .
(٧) سورة ص ، آية ٣٨ .

لذلك دفع القاضي رأي المرجئة الذي يقضي بمساواة الفاجر بالتقي طالما كانا مؤمنين . وعدلا منطقيا أن لا يكونا في درجة واحدة فيما يتعلق بالثواب والعقاب .

فينبغي وبالضرورة المنطقية ، أن يفضى ذلك إلى أن الفاجر يدخل النار وإلا أدى إلى أن يكون بمنزلة التقى [1] . وهذا ما لا يجوز في وعد الله ووعيده وإذن (لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة، أصحاب الجنة هم الفائزون)[2] توثيقاً للمبدأ المعتزلي في الوعد الالهي ووعيده، واسقاطاً لدعوى المرجئة، ويشدد القاضي هجومه على موقف المرجئة القائم على الشك . في قضية مشتبهة [3] . يعتبر الآية (أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات) [4] تبطل زعمهم الذي يفضي إلى المساواة في باب الثواب [5] مما يعرض مبدأ الوعيد الالهي إلى التناقض .

وتأكيداً لذلك فالآية (ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم ، وأنتم لا تشعرون) [6] تدل على أن ثواب الانسان ينحبط مما يستحقه من العقاب على فسوقه وكفره .

ويمثل هذا المبدأ عند المعتزلة والزيدية [7] بعداً أساسياً ، في مسألة الايمان بل دافع المعتزلة عن هذا المبدأ دفاعاً جعلهم يعتبرون المخالف فيه كافراً منكراً للنبوة ، لأننا كما يقول القاضي نعلم من دينه ضرورة أنه وعد وتوعد [8] ذلك (ان الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) [9] .

(١) انظر القاضي : متشابه القرآن ، القسم الثاني ، ص ٥٩٠ ط مصر الأولى .
والقاضي أيضاً : تنزيه القرآن عن المطاعن ، ص ٢٠٤ ، ط بيروت .
(٢) سورة الحشر ، آية ٢٠ .
(٣) راجع ، أحمد أمين : فجر الاسلام ، ص ٢٨٠ ، ط مصر (بدون تاريخ) .
(٤) سورة الجاثية ، آية ٢١ .
(٥) راجع ، القاضي المعتزلي : متشابه القرآن ، القسم الثاني ، ص ٦١١ ، ط مصر الأولى .
(٦) سورة الحجرات ، آية ٢ .
(٧) الزيدية ترى أن وعد الله حق . فمن أطاعه أدخله الجنة . ومن عصاه أدخله النار ، ورفضوا أن يكون عذابه مؤقتاً . إذ أنهم يعتقدون أن من عصى الله لا يخرج من عذابه المهين إلى دار المتقين ، تحقيقاً لقوله (خالدين فيها أبداً) ، النساء ، آية ٥٧ ، ١٢٢ .
راجع ، يحيى بن الحسين الزيدي . رسائل العدل والتوحيد ، ٢ / ٧٣ ، ط مصر - ١٩٧١ .
(٨) القاضي عبد الجبار المعتزلي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٢٤ ، ط مصر ١٩٦٥ .
(٩) سورة النساء ، آية ١١٦ .

رابعاً – المنزلة بين المنزلتين :

يمثل هذا المبدأ موقف الاعتزال الشرعي ازاء مرتكب الكبيرة[1] في مقادير الثواب والعقاب ، واستهدف الخوارج [2] الذين عرضوا بموقفهم الحاسم ازاء الانسان المكلف – اما أن يكون مؤمناً وإما أن يكون كافراً (انا هديناه السبيل اما شاكراً واما كفوراً) [3] .

ويفسر القاضي هذه الآية التي تعلق بها الخوارج باعتبارها تؤكد نظريتهم ، فاذا كان الله قد جعل الانسان في بيانه (اما شاكراً واما كفورا) ، فانه يمكن القول أن الشاكر قد يصح كونه شاكراً ، وإن كان فاسقاً ، فقد دخل تحت الشاكر المؤمن والفاسق ، ولأن المقدم على بعض الكبائر خوفاً ووجلاً مع العزم على التوبة والتلاقي متى قام) بما يلزمه من الشكر واعترف بنعمه ، وعظمه حق تعظيمه فهو شاكر فاسق ، وإن كنا لا نصفه بأنه شاكر على طريق المدح [4] . وإنما نجريه عليه على جهة الاستحقاق ، وإذا

(١) قسمت المعتزلة الكبائر إلى نوعين :

أ – كبيرة مطلقة : وهي الشرك ، وان الله لا يغفر لمرتكبيها تطبيقاً لقوله (ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) ، النساء ، آية ١١٦ .

ب – الكبائر الأخرى : كالقتل والزنا ... الخ .

راجع ، القاضي المعتزلي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٩٥ ، ط مصر – ١٩٦٥ .

واختلف الناس في عدد الكبائر ، فمنهم : من جعلها أربعاً ، ومنهم من قال انها سبع . والذين لم يحصروها بعدد قالوا : كل ما نهى الله عنه في القرآن فهو كبيرة وما نهى عنه النبي فهو صغيرة . وقيل : كل ما رتب عليه حد في الدنيا أو وعيد في الآخرة فهو كبيرة . وما لم يترتب عليه لا هذا ولا هذا فهو صغيرة .

راجع ، ابن قيم الجوزية : الجواب الكافي ، ص ١١١ ، ط مصر – ١٩٦٨ .

(٢) راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٢٤ ، ط مصر – ١٩٦٥ .

وانظر الخياط المعتزلي : الانتصار ، ص ١٦٤ ، ١٦٥ ، ط مصر – ١٩٢٥ .

(٣) سورة الانسان ، آية ٣ .

(٤) يبدو ان الآية (ان هديناه السبيل اما شاكراً واما كفوراً) ، كانت محل تساؤل دائم وجدل مستمر ، فقد روي أن الصاحب بن عباد سأل القاضي عبد الجبار عن (المغايرة) بين صفتي الشكر والكفر . فأجاب القاضي :

ان نعم الله على عباده كثيرة ، وكل شكر يأتي في مقابلتها قليل وكل كفر يأتي في مقابلتها عظيم ، فجاء شكور بلفظ (فاعل) وجاء كفور (مفعول) على وجه المبالغة ، فتهلل وجه الصاحب باعتبار أن تفسير القاضي يتفق ورأيه المذهبي المعتزلي .

الزركشي : البرهان في علوم القرآن ، ٢ / ٥١٤ ، ط مصر – ١٩٥٧ .

تحقق ذلك بطل زعم الخوارج [١] فالآية (وهل نجازي إلا الكفور) [٢] لا يدل على ما ذهب إليه الخوارج من أن كل معذب كافر [٣] لأن ظاهره وان دل على ذلك فيجب أن يدل على أن المؤمن كافر، لأنه يجازي على مكان منه [٤].

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

ضرورة هذا الأمر يمثل الوجه التطبيقي العملي للفكر المعتزلي [٥] تنفيذاً للأمر الالهي (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر) [٦].

وفي المنظور الارجائي تمثل الآية (وان طائفتان اقتتلوا فاصلحوا بينهما، فان بغت احداهما على الأخرى، فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله) [٧]. تمثل هذه الآية الفئة الباغية (فئة مؤمنة) وفق المقياس الارجائي، إلا أن القاضي يعتبر — صفة الايمان — سابقة على الاعتداء (البغي) والقتال، فان ما وقع يسقط ايمانها، نحو قولنا: ان المؤمن اذا ارتد وجب قتله، ولا يوجب ذلك كونه مرتداً في حال ايمانه [٨].

ومن ثم فالآية تؤكد وجوب مبدأ الأمر وجوباً تنفيذياً، فإذا كان القتال بين فئتين

---

(١) القاضي: متشابه القرآن، القسم الثاني، ص ٦٧٥، ط مصر أولى.

(٢) سورة سبأ، آية ١٧.

(٣) راجع، الأشعري: اللمع، ص ٧٦، ط الكاثوليكية — بيروت ١٩٥٢.

(٤) راجع، القاضي: متشابه القرآن، القسم الثاني، ص ٥٦٩.

وأنظر القاضي أيضاً: شرح الأصول الخمسة، ص ١٣٧ — ١٣٨، وص ٦٩٨، ط مصر الأولى — ١٩٦٥

(٥) واصل بن عطاء أول من حول هذا المبدأ النظري إلى التطبيق العملي حين بث أتباعه وانصاره ودعاته إلى أقطار العالم الاسلامي يناضلون من أجل الاسلام يدعون إلى الاعتزال، ويتصدون للفرق الغالية والزنادقة معاً.

راجع، القاضي المعتزلي: مقالات المعتزلة، ص ٤٧، ط مصر — ١٩٧٢.

وقد أوجب المعتزلة تنفيذ هذا المبدأ بكل الوسائل الممكنة لساناً ويداً وسيفاً، ذلك ان هذا المبدأ من أول الواجبات التي ينبغي أن يتولاها المسلم وينفذها.

راجع الأشعري: مقالات الاسلاميين، ١ / ٣١١، ط مصر — ١٩٥٠.

والمسعودي: مروج الذهب، ٣ / ٢٢٣ وما بعدها، ط بيروت — دار الأندلس.

(٦) سورة آل عمران، آية ١٠٤.

(٧) سورة الحجرات، آية ٩.

(٨) راجع القاضي المعتزلي: متشابه القرآن، القسم الثاني، ص ٦٢٣، ط مصر — الأولى.

مؤمنتين قبيحاً ، فقد أوجب الله الاصلاح بالقول . كمقدمة أولى ، فإذا لم يصادف هذا الاصلاح قبولاً ، وتحقق الشرط (بأن بغت احداهما) ، وجب كفها ووضع حد لعداوتها ، بالقتال ، فقد استنفذ الاصلاح وظيفته ، فلم يبق إلا المواجهة .

بمعنى آخر ، ان التنبيه الالهي ، كان يهدف إلى إيقاف المعتدي عند حدوده . بعد استنفاذ مرحلة الاصلاح ، والترشيد ، وأخيراً القتال ، وإذن فلا يمكن قبول رأي الجبرية من ناحية أخرى التي ترى أن الله خلق منهم «المقاتلة» والتي افترضت سلفاً، بناء على تصورها الجبري، أن لا جدوى من مرحلة الترشيد والاصلاح، مقابل تمسكها بالمعنى الظاهري لتفسيرها (قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا) [1] .

وتتبدى لنا مسألة هامة في هذا المبدأ ، وهو أننا إذا سلمنا بالرأي الجبري في عدم جدوى المصالحة ، أو الاصلاح ، فان ذلك يعني أن لا جدوى في النهي عن المنكر ، باعتبار أن أمره في المستقبل موقوف على خلقه فيه المنكر وضده .

وإذا كانت هذه النتيجة التي سيؤول إليها الموقف الجبري . فان القاضي يرى أن ضرورة الكف عن المنكر يؤدي بالضرورة إلى الكف عن أمثاله في المستقبل [2] .

٥ – موقف المفكرين من منهج القاضي :

تعد أعمال القاضي التفسيرية [3] من أبرز الأعمال المنهجية على الصعيد المذهبي .

(١) سورة التوبة ، آية ١٥١ .

(٢) راجع القاضي : متشابه القرآن ، القسم الثاني ، ص ٦٢٣ ، ٦٢٤ ، ط مصر الأولى .

(٣) كتاب الأدلة : ذكره الحاكم : شرح عيون المسائل ، ورقة ٧٥ ب (مخطوط) .
وانظر الحاكم : شرح العيون (الجزء الخاص بطبقات المعتزلة) ، ص ٣٦٩ ، ط تونس ١٩٧٤ .
تفسير (المحيط) : ابن العربي ، العواصم والقواصم ، ورقة ٧٢٦، (مخطوط)، وذكر ابن تيمية بعنوان «التفسير الكبير» مقدمة أصول التفسير ، ص ٨٢ ، ط بيروت – ١٩٧٢ .
والكتاب الثالث : «تنزيه القرآن عن المطاعن» ، ذكره السيوطي في طبقاته ، ص ١٦ ، ط الهند . طبع لأول مرة في القاهرة ١٣٢٩ هـ . وأعادت مكتبة النهضة العربية ببيروت طبعه . والطبعتان من غير تحقيق ، وتمتاز الطبعة البيروتية بالأغلاط الفاحشة .
والكتاب الرابع : «متشابه القرآن» ذكره الحاكم في العيون ، ورقة ٧٥ ب . حققه الدكتور عدنان زرزور معتمداً على نسخة دار الكتب المصرية رقم ٢٧٦٢٠ – المصورة عن نسخة المكتبة المتوكلية رقم ٤٩٤ تفسير .

ولها دلالتها الكيفية باعتبارها تسجيلاً كاملاً لتاريخ التفسير المعتزلي وخلاصته في ذات الوقت ، وإذا كانت هذه الأعمال قد حظيت بعناية ، مؤيدي مذهبه واتجاهه التفسيري ، كالحاكم الجشمي والشريف الرضي والزمخشري ، فانها عورضت بشدة من ابن تيمية الذي أنكر التأويل بجملته ، وان أصح التفاسير عنده ، هو تفسير القرآن بالقرآن ، ثم يطلب تفسيره بالسنة ثم في أقوال الصحابة ، ثم يرجع إلى أقوال التابعين في النهاية [1] ، إلا أن اتجاه ابن تيمية الصارم والمتشدد في سلفيته . قد تجاوزه فخر الدين الرازي الذي سلم للأشعرية مفاتيح التأويل في تفسيره رغم اعتراضاته على المعتزلة في أصولهم والقاضي في تفسيره .

أ - الشريف الرضي : ٤٠٦ هـ - الإمامي - المعتزلي :

يعد الشريف في طليعة المجموعة التي يطلق عليها الشيعة المعتزلية [2] فانتماؤها الشيعي - السياسي - لم يكن عقبة في تشكيل مباحثها الفلسفية والكلامية . بالمنهجية المعتزلية ، في دائرة العدل والتوحيد [3] وابتدأ الرضي في ابراز أوليات التوحيد ،مقتدياً بالقاضي ومستعيناً بمنهجه في الآية (شهد الله أن لا اله إلا هو) [4] ، فينبغي أن تفسر هذه الآية كما قال القاضي ، لفائدة الانسان ومصلحته ، ذلك أن الله أودع خلقه الأدلة على

---

(١) راجع ابن تيمية : مقدمة في أصول التفسير ، ص ٨١ - ٨٢ ، ط بيروت - ١٩٧٢ .

(٢) أصبحت هذه التسمية ، نتيجة الصلة بين التشيع والاعتزال والتي كانت شبه ظاهرة في العصر البويهي والتي وضحت عند الصاحب بن عباد (٣٨٥ هـ) ، وابن مروزيه ، والتوبتجني ، والامام عبدالله ، ويحيى العلوي ، والبستي ، والملاحمي ، وابن حمزة والشريف المرتضى .

راجع عبد الستار الراوي : مدرسة بغداد المعتزلية ، ورقة ٣١٩ ، ٣٢٠ ، رسالة ماجستير (مخطوطة) . مكتبة آداب ، الاسكندرية - ١٩٧٤ .

(٣) يعتبر العدل والتوحيد القاسم المشترك الأكثر وضوحاً بين المعتزلة من ناحية ، وبين الشيعة من ناحية أخرى ، إذ اعتبروهما في مقدمة عقائدهم الخمسة (التوحيد ، العدل ، النبوة ، الأمامة ، المعاد) .

راجع القزويني : قلائد الخرائد ، ص ٤٥ ، ص ١٢٣ ، ط بغداد - ١٩٧٢ .

ويضع عمارة (الزيدية) في دائرة العدل والتوحيد المعتزلية لأنهم استخدموا ذات المنهج وتناولوا نفس الموضوعات .

راجع ، محمد عمارة : رسائل العدل والتوحيد « المقدمة » ، ص ٧٤ ، ٧٥ ، دار الهلال - ١٩٧١ .

(٤) سورة آل عمران ، آية ١٨ .

أنه لا اله إلا هو ، فلا تتوجه العبادة إلا إليه ، وان الله قد نبه على طريق معرفته [١] في مثل قوله (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم) [٢] فالتوحيد بهذا المعنى يعرف عقلا ،لتصح الشهادة بأن لا اله إلا الله . لأن الشهادة لا تحسن إلا مع المعرفة بما تتضمنه [٣]

وفي مسألة المعرفة هل هي ضرورية ، أم مكتسبة ، يعتد الشريف برأي القاضي باعتباره مقنعاً ، ومتواصلاً مع عقيدته في التوحيد (وله أسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً) [٤] .

بين الله أنه لا ينفعهم إلا إذا اتبعوه اختياراً [٥] ومعيار هذا الاختيار يتوضح في الآية (ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه) .

ونجيب عن السؤال الذي طرح في ماهية المعارف ، فان المعرفة بالله ونبيه وبشرائعه، معرفة مكتسبة [٦] تتم بأدلة عقلية وسمعية . وازاء هذا التأسيس العقلاني لمعرفة الله وشرائعه، وانبيائه، لايعلق الغزالي أدنى أهمية للشروط المعتزلية بل الحق الصريح في رأيه أن كل ما اعتقد ما جاء به الرسول (ص) واشتمل عليه القرآن اعتقاداً جزماً فهو مؤمن (وان لم يعرف أدلته ... بل الايمان الراسخ ايمان العوام) [٧] .

ويمثل هذا التفسير الغزالي الذي يفترق تماماً عن تفسير الرضي والجبائي والذي يفسر ايماناً فطرياً ، ويعتبر المعرفة غير مكتسبة بالأدلة . بينما يمثل العقل عند المعتزلي مصدر المعرفة الدينية ، فان الانسان إذا كان مفكراً عاقلاً فقد وجب عليه تحصيل معرفة الله بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع [٨] ذلك أن مثل هذه المعرفة لا يمكن أن تكون

(١) راجع ، الشريف الرضي : حقائق التأويل ، ٥ / ٥٩ ، ٦٠
وانظر القاضي عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن ، ص ٥٩ ، ط بيروت .
(٢) البقرة ، آية ٢١ .
(٣) راجع الشريف : حقائق التأويل ، ٥ / ١٥٦ ، ١٥٧ ، ط بيروت — ١٣٥٣ هـ .
(٤) آل عمران ، آية ٨٣ .
(٥) راجع ، القاضي : تنزيه القرآن عن المطاعن ، ص ٧٠ ، ط بيروت .
(٦) راجع القاضي . متشابه القرآن . القسم الثاني ص ٦٢٩ مصر ١٩٦٨ .
والقاضي أيضاً : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٢ وما بعدها ، ط مصر — ١٩٦٥ .
(٧) الغزالي : فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ، ص ٢٠٤ ، ط مصر — ١٩٦١ .
(٨) راجع، الشهرستاني : الملل والنحل ، ١ / ٤٥ ، ط مصر — ١٩٦٧ .
وانظر الدكتور صبحي : الفلسفة الأخلاقية والفكر الاسلامي ، ص ٤١ — ٤٢ ، ط مصر — ١٩٦٩ .

تذكراً لأن التذكر لا يحدث عن ذاته بل من خلال علة فارقة ، فلو كانت المعرفة النظرية مجرد تذكر لحصلت فينا بطريق الضرورة . وبلا اختيار. فالعلم بالله وبشرائعه وأنبيائه لا يتأتى إلا من خلال النظر العقلي وصولاً إلى الحقائق الأولى المرشدة للانسان [1] .

ويثير الشريف في العدل الالهي ، سؤالاً حائراً اتصل الحوار بجواباته لدى عموم فرق الاسلام ومثقفيه، فالى أي حد يسأل الأطفال عن ذنوب آبائهم، هل يعذبون لذنوب اقترفها آباؤهم [2] ؟

انهم لا يستحقون اللعنة — هكذا أجاب القاضي — ذلك ان الآية تقر ذلك وضوحاً (فنجعل لعنة الله على الكاذبين) [3] . فالأطفال لا يدخلون في هذه التسمية فهم بريئون من ذنوب آبائهم (لأن لعنة الله لا يقدر أحد أن يحلها بأحد ولا يجعلها على أحد)[4]

ولعل بشر بن المعتمر (٢١٠ هـ) كان أول المعتزلة الذين نظروا مبدأ العدل الالهي بصفته المذهبية ، فانه جوز أن يكون الله قادراً على إيلام الأطفال وتعذيبهم ، إلا أنه اشترط أن يكون الطفل — كافراً — مستحقاً للعذاب [5] .

فالله عادل ، وعدله يشترط أن يقع باستحقاق موضوعي . فلا يتحقق عذابه إذن إلا فيمن استحقه إذا كان المعذب بالغاً عاصياً كافراً [6] .

ويوافق الشريف — القاضي في التوبة بوصفها احدى قضايا العدل ، فالعقاب الاخروي مشروط (إن لم يتوبوا) [7] ويجدي هذا الشرط في أن يندم القبيح لقبحه

(١) راجع ، الدكتور نادر : فلسفة المعتزلة ، ٢ / ٣٧ - ٣٨ ، ط بغداد — ١٩٥١ .
(٢) راجع ، الشريف الرضي : حقائق التأويل ، ٥ / ١١٦ ، ١١٧ ، ط بيروت — ١٣٥٣هـ
قارنه بالقاضي : متشابه القرآن ، القسم الثاني ، ص ٦٢٩ ، ط مصر ١٩٦٨ .
والقاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٢ وما بعدها ، ط مصر ١٩٦٥ .
(٣) سورة آل عمران ، آية ٦١ .
(٤) الشريف الرضي : حقائق التأويل ، ٥ / ١١٧ .
(٥) القاضي المعتزلي : المغني ، التعديل والتجوير ، ٦ / ١٢٨ ، ط مصر الأولى .
(٦) انظر البغدادي : أصول الدين ، ص ٢٥٧ / ٢٥٨ ، ط استانبول — ١٩٢٨ .
(٧) الشريف الرضي ، ٥ / ٢٣٥ ، ط بيروت — ١٣٥٣ هـ .

ويعزم على الا يعود إلى أمثاله من القبح [1] . معنى ذلك أن القاضي يضع هذا الشرط موازياً للتوبة ــ النصوح [2] ــ فالعدل الالهي يقتضي بالضرورة أنه لا يغفر كبيرة من غير توبة، فإذا مات المسلم عن ــ طاعة وتوبة ــ استحق الثواب . وإذا مات بغيرها وعن كبيرة اقترفها ، يخلد في النار التي أعدت له ولأمثاله ، إلا أن عذابه لن يكون مماثلاً بكيفيته للكافر أصلاً [3] . ومثل هذا الموقف كان البعد الفكري الذي أسس عليه المعتزلة مقولتهم العامة في (المنزلة بين المنزلتين) [4] .

ويوثق الشريف رأيه باستخدامات القاضي العقلية في تفسير (ليس لك من الأمر شيئاً [5] الذي نفى تفسيرها الجبري الاحباطي (أي أنك لا تستطيع أن تعمل خيراً ولا شراً) [6] .

ويرى القاضي أنه ليس ثمة دليل يؤكد زعم التفسير الجبري . وقد أمر الله نبيه أن يدعو إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة ويجاهد الكفار حتى ينقادوا للشريعة ، وكل ذلك من الأمور ــ العظيمة ــ .

فالله ما أراد ما فسره الجبريون، وإنما أراد أنه ليس لك في (الحكم (في قومك ولا في غيرهم شيء وإنما عليك أن تمضي لأمر الله فيهم وتنفذ أحكامه عليهم ، وأن تنذر وتبصر وتصدع بما تؤمر [7] . إذ (لو كنت فظاً غليظاً القلب لانفضوا من حولك) .

(١) راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٨٩ ، مصر ــ ١٩٦٥ .

(٢) اشارة إلى الآية (يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا) سورة التحريم ، آية ٨ .

(٣) يماثل هذا الموقف موقف الأشاعرة الذين حاولوا النفاذ به بشرط أن تكون الكبيرة ... دون الشرك ، إلا أنهم اختلفوا عن المعتزلة باعتباره مؤمناً وان كبيرته هذه لا تخرجه من دائرة الايمان ، كما لا تدخله في الشرك أو الكفر على عكس رأي المعتزلة الذين اعتبروه فاسقاً .
راجع ، الطوسي (نصر الدين) : معالم أصول الدين ، ص ١٦٠ ، ١٥١ ، ط النجف .
وانظر ، تفصيلات الخلاف في هذه المسألة عند الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ١ / ٢١٢ ــ ٢١٣ ، ط مصر ــ ١٩٥٠ .

(٤) انظر القاضي المعتزلي : المغني ، الأصلح ، ١٤ / ٣٧١ ، ط مصر الأولى .

(٥) سورة آل عمران ، آية ١٢٨ .

(٦) راجع ، الشريف الرضي : حقائق التأويل ، ٥ / ٢٣٦ وقارن بتفسير القاضي : تنزيه القرآن عن المطاعن ، ص ٨٢ ــ ٨٣ . يلاحظان الشريف لا ينقل المعنى العام لتفسير القاضي ، وإنما ينقل بعض نصوصه .

(٧) راجع ، الشريف الرضي : حقائق التأويل ، ٥ / ٢٣٦ وقارنه بالقاضي : تنزيه القرآن عن المطاعن ، ص ٨٣ ، ط بيروت .

يبطل الزعم الجبري . أن لا قدرة للانسان في تحقيق ارادته وحريته . فان ترغيب النبي في جميل الأخلاق كان هدفاً ليكون قبولهم أقرب . وإذا سلمنا فرضاً جدلاً بالتفسير الجبري في انتفاء ارادة الانسان ، لأصبح من الصعب حل التناقض الذي يحاصر الجبرية في الآية (فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر) [١] .

ونتيجة لهذه الملاحظات المجتزأة، لا يمكن الادعاء بأن الشريف كان امتداداً للقاضي . رغم أنه حاول أن يماثله في أدواته المنهجية . لغة وعقلاً . واقترب من قاعدة القاضي التفسيرية في العدل والتوحيد ، وانسب كلمة يمكن أن تقال في هذا الشأن ، أنه وافقه نتيجة قناعة الشريف بالاعتزال كحركة عقلية فسرت الكثير من تساؤلاته التي لم يستطع التشيع اجابته عليها .

ب ـ الحاكم الجشمي (الزيدي) :

وتعد الزيدية أقرب الفرق الاسلامية فكراً إلى المعتزلة عبر فلسفتها الأصولية في العدل والتوحيد [٢] فقد سجل لها تاريخ الفكر الاسلامي نشاطها المبكر في ملاحقة المشبهة والجبرية . واستخداماتها العقلية في تأويل المتشابه من القرآن الذي اعتبرته فرعاً يرد إلى أصله المحكم الذي لا اختلاف فيه والذي لا يخرج تأويله مخالفاً لتنزيله . رداً على الحشوية التي أنكرت رد المتشابه إلى المحكم [٣] .

وإذا كان الشريف الرضي قد وافق القاضي في تأويلاته في مسائل العدل والتوحيد فان لقاء فكرياً قد تم بين الزيدية وحركة الاعتزال على الصعيد الأصولي ، كان أبرز ممثليه الحاكم بن كرامة الجشمي (٤١٣ ـ ٤٩٤ هـ) ، يتبدى ذلك في كتابه « تهذيب

---

(١) راجع ، تفسير الآية : تنزيه القرآن عن المطاعن ، ص ٨٣ ، ط بيروت .

(٢) والأصول الزيدية (العدل والتوحيد، الوعد والوعيد . المنزلة بين المنزلتين . والامامة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ، وقد تختلف من مفكر إلى آخر (في تبويبها وعددها الأصولي) .

(٣) راجع الامام القاسم الرسي (الزيدي) : أصول العدل والتوحيد ، رسائل العدل والتوحيد ١ / ٦٧ ، ٦٨ ، ط مصر الأولى ـ ١٩٧١ .

التفسير » الذي عرض فيه لكل آية من الآيات من وجوهها المختلفة (قراءة ، لغة إعراباً ونظماً . ومعنى ، وأدلة واحكاماً واخباراً وقصصاً (ويرجح الدكتور عبد الكريم عثمان أن يكون هذا الاسلوب هو أسلوب التفسير الكبير الذي ذكره ابن تيمية وابن العربي والسبب الذي دعاه عثمان إلى هذا الترجيح هو ان الحاكم كثيراً ما ينقل رأي القاضي في كل وجه من هذه الوجوه ولأنه يكثر من ذكر تفسير أبي علي والقاضي أو يلتزم برأيهما في الآيات التي تترك مجالاً للتأويل [1] ، إلا أن بحثاً أكاديمياً قدم في تفسير الحاكم ، اتهمه بأنه لم يعرض لذكر القاضي أو للنقل عنه ، إلا حين يجده ينفرد بوجه من وجوه التأويل أو الترجيح . أو حين يرغب الحاكم نفسه في مظاهرة رأي ذهب هو إلى ترجيحه فتجده يقرن القاضي بأبي علي في أغلب المواضع . فيقول (عن أبي علي والقاضي أو عن أبي علي واختاره القاضي) [2] ، ومهما يكن فان الثابت أن الحاكم التزم بمنهجية القاضي وأقره على تأويلاته . ولم يسجل عليه اعتراضاً في تفسيره وتأويله للمتشابه ، وإن كان قد أحجم عن ذكره فيما نقل عنه . فان ذلك يبرر بالعصر الذي عاشه كلاهما والذي كان عصراً « هامشياً » مزدحماً بالشراح ومحتر في المقالات .

وفضلاً عن أن الحاكم لم يتخل في عمله التفسيري عن منهج القاضي في بناء تفسيره على الأصول الخمسة ، وبيان المحكم والمتشابه [3] فان أهم ميزات الحاكم أنه كان متابعاً للقاضي ومفسراً له . وذلك في كتاب شرح عيون المسائل الذي يعد تلخيصاً ذكياً لكتب القاضي ولمدرسة الجبائيين .

جـ ـ الزمخشري « المعتزلي » : ٤٦٧ ـ ٥٣٨ هـ .

يمثل منهج الزمخشري ذروة الاتباعية المعتزلية في تفسيره . فاذا كان القاضي قد جعل من أصوله المذهبية الخمسة نقطة مركزية لتفسيره فان الزمخشري يعد استمراراً لهذا

---

(١) راجع ، الدكتور عبد الكريم عثمان : قاضي القضاة عبد الجبار الهمذاني ، ص ٨٠ ـ ٨١ ، ط بيروت ـ ١٩٦٧ .

(٢) الدكتور عدنان زرزور : الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير ، ص ١٦٦ وما بعدها ، ط مصر ـ ١٩٧٢ .

(٣) انظر ، الدكتور زرزور : الحاكم الجشمي ومنهجه ، ص ١٢٣ ـ ١٦٣ وما بعدها .

المنهج في كشافه .

ففي نطاق التوحيد ، ونفي تشبيه الله بالحوادث ، يفسر الآية (وان الفضل بيد الله) [1] فيؤول « بيد الله » بمعنى في ملكه وتصرفه مماثلاً لتفسير القاضي [2] وفي دعم موقفه الاعتزالي واسقاط دعوى المشبهة ، « يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون » [3] ، فالكشف عن الساق ، والابداء عن الخدام ، مثل في شدة الأمر وصعوبة الخطب واصلة في الردع والهزيمة [4] ويلاحق المجسمة التي اعتمدت الآية (يد الله فوق أيديهم) [5] مثلاً لفكرها المادي الحسي ، فيما يريده الله أن يد رسوله التي تعلو أيدي المبايعين هي يد الله ، والله منزه عن الجوارح وعن صفات الأجسام ان عقد الميثاق مع الرسول كعقده مع الله من غير تفاوت بينهما [6] ويواصل الزمخشري منهجه الاعتزالي في قضايا العدل الالهي ، مقابل التفسير الجبري الذي يرتكز على الغاء الفاعلية الانسانية . ومن بين الآيات التي تقرر ظاهرياً مبدأ الجبر (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليهم القول فدمرناها تدميرا) [7] ، ويستخدم الزمخشري (اللغة والعقل) في تفسير هذه الآية .

وابتداء يقرر : إذا دنا وقت اهلاك قوم، ولم يبق زمان أمامهم إلا قليل . أمرناهم ففسقوا . أي أمرناهم بالفسق ففعلوا .

ومن ناحية أخرى . فان الأمر مجاز ، لأن حقيقة أمرهم بالفسق أن يقال لهم : افسقوا ، ومثل هذا الأمر لا يكون ، فلم يبق إلا أن يكون مجازاً ووجه المجاز أنه صب عليهم النعمة صباً ، فجعلوها ذريعة إلى المعاصي ، واتباع الشهوات . فكأنهم مأمورون بذلك لتسبب ايلاء النعمة فيه . وإنما خولهم إياها ليشكروا ويعملوا فيها الخير، ويتمكنوا

---

(١) سورة الحديد ، آية ٢٩ .

(٢) الزمخشري : الكشاف ، ٤ / ٦٩ ، ط الحلبي مصر — ١٩٦٨ . قارن القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن ، ٢ / ٦٤٥ .

(٣) القلم ، آية ٤٢ .

(٤) الكشاف ، ٤ / ١٤٧ . قارن : متشابه القرآن ، ٢ / ٦٦٩ .

(٥) الفتح آية

(٦) الكشاف ، ٣ / ٥٤٣ . قارن : متشابه القرآن ، ١ / ٢٣٨ .

(٧) الاسراء ، ١٦ .

من الاحسان والبر . كما خلقهم أصحاء أقوياء . وأقدرهم على الخير والشر وطلب منهم إيثار الطاعة على المعصية ، فآثروا الفسوق : فلما فسقوا حق عليهم القول : وهو كلمة عذاب فدمرهم (١) .

وإذا كنا نرى في الزمخشري انعطافاً لغوياً أكثر منه عقائدياً فان تناوله لمسألتي العدل والتوحيد من حيث اتصالهما بالنهجية الاعتزالية يوافق منهجية القاضي ويتواصل معها ، ان لم يكن امتداداً لها (٢) .

د ـ الطوسي « الامامي » :

ما هو موقف أصحاب الفرق الأخرى من تفسير القاضي بعد أن توضح لنا موقف الشريف الذي يمثل موقفاً ـ سكونياً ـ بين التشيع والاعتزال والذي كان في طليعة التيارات الفكرية في القرن الرابع هل يمكن أن يكون هذا الموقف مماثلاً لمفكري الشيعة ومفسريهم في عمل القاضي . ان المصادر الشيعية لا تجيب عن تساؤلاتنا إلا أنه من

(١) الكشاف ٣ / ٤٤٢ . قارن القاضي : متشابه القرآن ، ٢ / ٤٦٠ .

(٢) انظر وقارن مثلا :

البقرة ، آية ١٥ ، ٢٦ ، ٢٥٥ .

الكشاف ، ١ / ١٨٦ ، ٢٦٧ ، ٣٨٥ .

قارن القاضي : متشابه ، القسم الأول ، ٥٦ ، ٥٩ ، ١٣٠ .

آل عمران ، آية ١٨ .

الكشاف ، ١ / ٤١٧ ، ومتشابه ، القسم الأول ، ١٤٢ .

النساء ، ١٥٥ ، كشاف ، ١ / ٥٠٢ ، متشابه : ٢١١ .

المائدة : ٦٧ ، كشاف : ١ / ٦٢٧ ، متشابه : ٢٣٢ .

التوبة : ٤٦ ، كشاف : ٢ / ١٩٣ ، متشابه : ١ / ٣٣٢ .

هود : ٣٤ ، كشاف : ٢ / ٢٦٧ ، متشابه : ٣٧٨ .

الاسراء : ١٦ ، كشاف : ٢ / ٤٤٢ ، متشابه : ٢ / ٤٦٠ .

الأحزاب : ٤٣ ، كشاف : ٣ / ٢٦٥ ، متشابه : ٢ / ٥٦٥.

الشورى : ١١ ، كشاف : ٣ / ٤٦٢ ، متشابه : ٢ / ٦٠٤ .

الطور : ٤٨ ، كشاف : ٤ / ٢٦ ، متشابه : ٢ / ٦٣١ .

المطففين : ١٥ ، كشاف : ٤ / ٢٣٢ ، متشابه : ٢ / ٦٨٣ .

الفجر : ٢٢ ، كشاف : ٤ / ٢٥٣ ، متشابه : ٢ / ٦٨٩ .

الشمس : ٩ ، كشاف : ٤ / ٥٩ ، متشابه : ٢ / ٦٩١ .

زاوية القياس فان الشيعة الامامية لم تتردد في قبول المنهج المعتزلي . والاستفادة من خبرته الطويلة في مجال التفسير ، فلقد اعتمد الطوسي (٣٨٢ – ٤٦٠ هـ) في تفسيره « التبيان » على ما قدمه البلخي [١] والرماني [٢] والجبائيان[٣] دون أن يذكر القاضي أو يشير إلى تفسيره ، وجعل الطوسي من تفسيره لبعض الآيات التي تتعلق بأصول مذهبه في الامامة والمعاد محاكمة للاعتزال مسفهاً آراء قادته ومهاجماً أفكارهم ومشهراً بهم [٤] ، ويبدو أن هذا الاتجاه العدائي ، كان متبادلاً بين الشيعة الامامية وبين القاضي . إلا أن الأخير لم يحاول أن يسلك الأسلوب الذي سلكه الطوسي وغيره ، وإنما كان القاضي قد أبطل دعوى الامامية بأن تفسير القرآن وتأويله لا يعرف إلا من قبل النبي أو الامام ، كما سنرى [٥]، لقد وضع القاضي يده على أخطر القضايا التي تحتل مكاناً متقدماً في الفكر الشيعي فقد جوز بعض الامامية – الاختلاف – أو أن يكون النبي قد أودعه أحد المهاجرين أو الأنصار ، حتى طلب ذلك منه وظفر به ، وضم إلى القرآن ، أو أنهم جوزوا في كثير من القرآن أنه حفظه من لم يؤده ، ولم يشتهر الحال فيه ، وإذا كانت مثل هذه الاتهامات تطعن إعجاز القرآن ، إلا أنها لا تنفك عن موضوع التفسير ، ويوجه القاضي الاتهام إلى اسهامات غريبة في النفاذ إلى الفكر الشيعي التي أشاعت مثل هذه الادعاءات، وانها بعملها هذا عرضت الدين إلى المخاطر ، وهددت شريعته (هؤلاء أو أي مذهب يؤدي إلى ذلك يجب القضاء بفساده لأنه يقدح في أصو لالدين) [٦] ، ماذا

(١) راجع ، الطوسي : التبيان في تفسير القرآن ، ١ / ١٣ ، ١٤ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ط النجف ١٩٥٧ ، ٤ / ١٣ ، ٢٢ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٣٧ ، ٣٣ ، ط النجف – ١٩٦٤ .

(٢) راجع ، نفس المصدر السابق ، ٤ / ٢٣٣ ، ط النجف – ١٩٦٤ .

(٣) رد على البلخي القائل بعدم كروية الأرض معتمداً على تفسير أبي علي الجبائي للآية (الذي جعل لكم الأرض فراشا) استدل أبو علي بهذه الآية على أن الأرض (بسيطة) وليست (كرة) كما يقول المنجمون والبلخي الذي زعم (جعلها فراشا والفراش بساط ، والكرة لا تكون مبسوطة) وواضح مدى سطحية هذا التفسير ، وعامية الطوسي في هذه المسألة .

راجع ، الطوسي : التبيان (بتفصيل) ، ١ / ١٠٢ ، ١٠٣ ، ط النجف – ١٩٥٧ .

(٤) (... وتعجرفوا فزعموا ان ما نزل بالمدينة ناسخ لما نزل في مكة) .

الطوسي : التبيان ، ١ / ١٣ ، ١٤ .

(٥) راجع ، القاضي المعتزلي : المغني ، اعجاز القرآن ، ١٦ / ٣٦٩ ، ط مصر الأولى – ٦٠ .

(٦) القاضي المعتزلي : المغني ، اعجاز القرآن ، ١٦ / ١٦٢ .

يوضح هذا ؟ أثمة تفسير آخر سوى أن القاضي الذي اقترب في بعض فكرياته من الشيعة، وربما من بعض أصولها ، إلا أنه يعتبر القرآن في رده هذا أصل الأصول جامعاً شاملاً ، وعليه فان اللقاء بين المعتزلة والشيعة على الصعيد المذهبي في أصلي العدل والتوحيد ، وفي بعض مسائل الامامة ، لا يبرر الصمت عما أشاعته العناصر اللااسلامية في الفكر الشيعي، فشوهت بعض مقولاته، في وقت أصبح الاعتزال والتشيع في تحالف وثيق وجبهة واحدة في ظل الدولة البويهية .

هـ – الرازي « الأشعري » :

في البدء أثار انشقاق الأشعري رد فعل مفاجىء في صف الاعتزال ، فيما أصبح ظاهرة ، في قائمة ردوده في تفنيد مذهب رفاقه القدامى ، وورث أهل السنة معاداة المعتزلة منهجاً وأصولاً ، ولعل الكتاب المنسوب لأحمد بن حنبل (الرد على الجهمية والزنادقة) فيما شكوا فيه في متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله [١]. كان أولى اعتراضات الاتباعية المبوبة في نقض المنهج المعتزلي العقلي ورفض تأويلاته للرؤية والعرش ، فوثق بتفسيره الظاهري الصفات الحسية زاعماً أن الله على عرشه في السماء ، وأن موسى كلم الله تكليماً [٢] مستشهداً بحديث الزهري ووصفه لكلامه تعالى قائلاً (هل سمعتم الصواعق التي تقبل في أحلى حلاوة سمعتموها فكأنه مثله)[٣] .

وثمة محاولة تذكر (لابي منصور الماتريدي ٣٣٣ هـ) الذي وضع تفسيراً أسماه « تأويلات أهل السنة » [٤] استطاع من خلاله أن يحاكم عموم الفرق الاسلامية ويرد عليها ، دون أن تكون لعمله قيمة من الناحية المنهجية أو الأصولية [٥] فيما تبتدىء أهم محاولة للتفسير الأشعري ، تلك التي وفق بها الرازي الذي يعد « تفسيره الكبير » مفاتيح

(١) نشرته مطبعة السنة المحمدية – ضمن مجموعة (شذرات البلاتين من طيبات كلمات سلفنا الصالحين) ، أنظر ص ٤ حتى ٤٠ ، ط ١٣٧٥ هـ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص ٣٣ – ٣٤ .

(٣) نفس المرجع السابق ، ص ٣١ .

(٤) مخطوط دار الكتب المصرية ٢٧٣٠٦ ب .

(٥) انظر ، الدكتور عدنان زرزور : مقدمة متشابه القرآن للقاضي ، ص ٥٧ ، ط مصر – ١٩٦٨

الغيب ، من التفاسير النموذجية التي وضع فيها تأثير القاضي عبد الجبار ، فجعلناه نموذجاً في دراستنا من بين الأعمال الأشعرية .

* * *

حظي تفسير الرازي [1] المعروف بمفاتيح الغيب بعناية المشتغلين في العلوم القرآنية ، واشاد به المؤرخون [2] وعدوه نموذجاً متقدماً للتفسير بالمأثور في رؤية عقلية ، تجاوز بها التقليدية السلفية التي رفضت البرامج العقلية ووجهت إلى تأويلاتها اللوم الشديد .

وفي بدء قراءتنا لأوراق مفاتيح الغيب الأولى ، يبرز اتجاه الرازي العقلي في ضبط الحديث والرواية ، وتوجيه ذلك بما يوضح موقفه من ناحية وحرصه على مناقشة المذاهب الكلامية، ثم بناء استدلالاته فيها على أساس انتمائه الأشعري من ناحية أخرى . ومن هنا كان ضرورياً وطبيعياً أن يستعين الرازي بأعمال العقليين في التفسير وفي مقدمتهم المعتزلة، والقاضي بالذات، رغم أنه لم يشر إلى القاضي كثيراً في تفسيره الموسوعي إلا ناقداً أو مفنداً ومجرحاً ، إلا أنه من غير شك قد أفاد من أعمال القاضي في هذا المجال منهجاً ، ومادة ثرية وثقافة كانت تمثل الجهد النهائي للمعتزلة والذي حاول القاضي أن يبلوره ويقدمه في أعماله كلها .

وبشهادة متخصصة للرازي (فان تفسير القاضي كان من أهم مصادر الرازي في تفسيره) [3] ، وإلى جانب ذلك كان تفسير الرازي قد ازدحم بحشد من النقول المعتزلية

---

(١) الرازي (فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين ، ٥٤٤ – ٦٠٦ هـ) ذكر الأسنوي « أنه كان امام وقته في العلوم العقلية ، وأحد الأئمة في العلوم الشرعية . تتلمذ على البغوي . برع في العلوم حتى رحل إليه الناس من الأقطار ولقبوه بشيخ الاسلام ، وتصانيفه مشهورة في كل علم . وشرح الوجيز للغزالي ولم يكمله ، وكان يقوم على خدمته نحو ثلثمائة تلميذ وله مجلس وعظ يحضره العام والخاص ، وقد حصلت له ثروة ظاهرة . ونعمة تضاهي نعمة الملوك ، وعظم شأنه حتى أن الملك خوارزم شاه يأتي إلى بابه وإلى مجلس وعظه .

ولد بالري وتوفي بهراة .

الآسنوي : طبقات الشافعية ، ٢ / ٢٦٠ – ٢٦١ ، ط بغداد – ١٣٩١ هـ .

(٢) راجع ، الداودي : طبقات المفسرين ، ٢ / ٣١٣ ، ط مصر – ١٩٧٢ .

(٣) الدكتور محسن عبد الحميد : الرازي مفسراً ، ص ١٠٠ – ١١٠ ، ط بغداد – ١٩٧٤ .

الأخرى (عن الأصفهاني [1] والأصم والرماني والزمخشري) . وقد لجأ الرازي بحذق منهجي إلى مصادر هؤلاء المعتزلة لا تتبعاً لها ، وإنما لنقض فكرياتهم المذهبية . واقصاء آرائهم ، ومع ذلك فان الرازي كان محاكياً للقاضي في منهجه واستدلالاته ، ولكن باتجاه مضاد وهو مهاجمة الفكر المعتزلي واسقاط مقولاته. كما كان لمنقولاته عن القفال الكبير [2] المعتزلي الأثر الأكبر ، فقد استمد منه (كثيراً مما يوافق مذهب المعتزلة) [3] .

وإذا كانت الأشعرية قد تجاوزت النمطية الحرفية الحنبلية ، فان الرازي يعد نموذجاً متقدماً للفكر الاشعري ، يتبدى ذلك في معالجته لموضوع أساسي ، في التفسير . فإذا كانت الآيات المتشابهات هي الأساس الذي قام عليه الاجتهاد واتجه إليه التفسير [4] ، فان الرازي يذكر فوائد هذه المتشابهات في القرآن (لو كان القرآن محكماً بالكلية سا كان مطابقاً إلا لمذهب واحد ... وذلك ما ينفر أصحاب المذاهب الأخرى عن قبوله عند النظر فيه) [5] وثمة سبب آخر وهو (... القرآن كتاب يتجه للخاصة والعامة معاً من الناس) ... فالقسم الأول من هذه الآيات يكون من باب المتشابهات ، إذا لم تظهر فيه الحقيقة خالصة صريحة.والقسم الثاني الذي يكشف عن الحقيقة آخر الأمر هو المحكمات [6] ويعد هذا الرأي امتداداً لرأي القاضي الذي جعل المحكم أصلاً للمتشابه . (فلا بد أن يكون العلم بالمحكم أسبق ليصح جعله أصلاً له) [7] .

---

(١) ابو مسلم بن بحر الأصفهاني كان معتزلياً في الأصول شيعي الفروع ، صنف تفسيراً على المنهج المعتزلي . ويعد من أبرز أعلام القرن الثالث الهجري .

راجع ، ابن النديم : الفهرست ، ص ٢٥٢ ، ط بيروت – ١٩٦٤ .

والعسقلاني : لسانالميزان ، ٥ / ٨٩ ط اولى – ١٣٣٠ هـ.

(٢) محمد بن علي اسماعيل ، الامام أبو بكر الشاشي ، المعروف بالقفال الكبير أحد أعلام الشافعية . ولد ٢٧١ هـ ومات بالشاش ٣٦٥ هـ كان مفسراً أصولياً لغوياً وشاعراً . رحل إلى خراسان والعراق والشام واشتهر اسمه . من مصنفاته التفسير الكبير . دلائل النبوة . محاسن الشريعة .

نصر مذهب الاعتزال في أول امرة ثم رجع إلى مذهب الأشعري .

راجع ، الداودي : طبقات المفسرين ، ٢ / ١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ، ط مصر – ١٩٧٢ .

الاسنوي : طبقات الشافعية ، ٢ / ٧٩ ، ط بغداد – ١٣٩١ هـ .

(٣) الداودي . طبقات المفسرين ١٨٨/٢

(٤) راجع ، د موسى : القرآن والفلسفة ، ص ٣٨ ، ط مصر الثالثة – ١٩٧١ .

(٥) الرازي : مفاتيح الغيب ، ٢ / ١٠٧ ، ط مصر – ١٩٠٨ .

(٦) نفس المصدر السابق ، ٢ / ١٠٨جـ .

(٧) القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن ، القسم الأول ، ص ٧ ، ط مصر الأولى .

ويعرض الرازي تفسير القاضي في الآية (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون) [١] .

الآية تدل على أن كتابتهم ليست خلقاً لله تعالى لأنها لو كانت خلقاً لله تعالى بقولهم من عند الله حقيقة لأنه تعالى إذا خلقها فيهم فهي أن العبد مكتسب. إلا أن انتساب ذلك الفعل إلى الخالق أقوى من انتسابه إلى المكتسب ، فكان اسناد تلك الكتابة إلى الله أولى من اسنادها إلى الانسان فكان يجب أن يستحقوا الحمد على قولهم فيها انها من عند الله ولما لم يكن كذلك علمنا ان تلك الكتابة ليست مخلوقة لله تعالى [٢] .

وتفسير الرازي هذا يفضي إلى نظرية الكسب الأشعرية التي ترى في الانسان أنه مناسبة للفعل الالهي ، فالجسم والعرض والمعرفة والارادة والكراهية ، كل ذلك فعل الله ، وليس الانسان سوى المحل الذي ظهرت فيه هذه الأفعال والموضوع الذي قامت به هذه المحمولات وتسميته لذلك – مكتسبا – لا تعني أي فرق أساسي له قيمة في الخلاف بين الجبرية وأهل الاختيار [٣] فالقاضي يعتبر الكتابة فعلاً انسانياً محضاً . وليس خلقاً مضافاً من الله في الانسان . وإذا افترضنا الضد مضافاً من الله في الانسان يؤدي إلى أن العبد مكتسب فان ذلك « الاستدلال » يؤدي إلى عدم معقولية هذه الفكرة . ذلك ان الفعل الانساني في الكتابة ، فعل حقيقي . مختاراً وبارادة ، لا فعلاً مضافاً « مكتسباً » وليس مجازاً كما يرى الأشاعرة .

وفي مسألة أفعال الانسان أهي مخلوقة أم لا ؟ يستدل القاضي بالآية (ويجعلون لله البينات)[٤] على بطلان المذهب الجبري الذي أضاف في تفسيره إلى الله الظلم والتواحش؛ لأن إضافة البينات إليه تعالى اضافة قبح . بينما يعارض الرازي تفسير القاضي ويرى

(١) سورة البقرة ، آية ٧٩ .
(٢) الرازي : مفاتيح الغيب ، ٢٠ / ٥٦ ، ط مصر – ١٩٠٨ .
(٣) راجع ، القاضي المعتزلي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٦٩ ، وما بعدها ط مصر – ١٩٦٥
(٤) سورة النحل ، آية ٥٧

انه لما ثبت بالدليل استحالة الصاحبة والوالد اردفه الله تعالى بذكر هذا الوجه الاقناعي ، وإلا فليس كل ما قبح في العرف قبح من الله [1] .

إلا أن المهم أن الرازي يرفض أن يكون الانسان خالقاً لأفعاله بل يرى أنه ثبت لديه (بالدلائل اليقينية القاطعة أن خالقها هو الله تعالى)[2] . وإذا كان القاضي قد فند رأي الرازي الأشعري في نظرية الكسب ، وأقر فاعلية الانسان ، وقدرته على خلق أفعاله ، فان الرازي يعتبر هاتين الفكرتين متناقضتين عند القاضي نتيجة تعصبه (فكيف يمكن الحاق أحد البابين بالآخر لولا شدة التعصب) [3] .

ويعيب الرازي على القاضي (تناقضه في مسلكه الأصولي الكلامي) حين استحسن تفسير الكعبي [4] في الآية (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلاً كريماً) [5] دلالة لوعيد الله لأصحاب الكبائر ، واعتبر الرازي، لقاء القاضي بالكعبي في تفسير هذه الآية بمنظورهما المذهبي دلالة (على أن حب الانسان لمذهبه قد

(١) الرازي : مفاتيح الغيب ، ٢٠ / ٥٦ ، ط مصر – ١٩٠٨

(٢) نفس المصدر السابق ، ونفس الصفحة

(٣) الرازي : مفاتيح الغيب ، ٢٠ / ٥٦ ، ط مصر – ١٩٠٨ .

(٤) للكعبي تفسير يعرف « بالتفسير الكبير للقرآن العظيم » .

راجع ، الداودي : طبقات المفسرين ، ٢ / ٢٢٢ ، ط مصر – ١٩٧٢ .

ويبدو ان هذا التفسير كان قيماً في نظر المعتزلة . فقد أثار إعجاب الجبائي من ناحية وسخط الأشعري من ناحية أخرى . فقد رد عليه الأشعري ، وزعم ابن عساكر (أنه رد على ما حرفه الكعبي من تأويل القرآن) .

راجع ، ابن عساكر : يتبين كذب المفتري ، ص ٢٨ ، ط دمشق – ١٣٤٧ هـ .

وقد حفل تفسير الطوسي بشذرات كثيرة من تفسير الكعبي .

راجع ، الطوسي : التبيان في تفسير القرآن ، ٤ / ١٣ ، ٢٢ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٣٧ ، ٢٣٣ ، ط – النجف – ١٩٦٤ .

وللكعبي كتابات أخرى في التفسير هي : نظم القرآن . وتفسير سورة الفاتحة .

راجع ، الداودي : طبقات المفسرين ، ١ / ٤٢ ، ٢ / ٢٢٣ .

(٥) النساء ، آية ٣١ . وكانت هذه الآية وآيات أخرى من سورة النساء موضع نقد ابن حجر الشديد على تفسير القاضي .

انظر ابن حجر : فتح الباري ، ١٣ / ٣٣٠ – ٣٣١ ، ط مصر (دون تاريخ) .

يلقيه فيما لا ينبغي) [١] . وإذا كان الرازي قد سجل ملاحظاته المعترضة مذهبياً ، على القاضي . فان أمانته العلمية فيما يبدو وما يراه منسجماً مع عقيدته العامة ، لا تجعله يتردد في تعداد المزايا والفوائد التي جناها من قراءته لتفسير القاضي ، والمسائل المهمة فيه ، والتي كانت له عوناً ، فينقل رأيه في ترتيب الآيات كثيراً ، ففي قوله تعالى (وإذ قال ابراهيم رب اجعل هذا البلد آمناً) [٢] .

قال : قال القاضي في هذه الآيات تقديم وتأخير ، لأن قوله رب اجعل هذا البلد آمناً ، لا يمكن إلا بعد دخول البلد في الوجود والذي ذكره من بعد ، وهو قوله تعالى (وإذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت [٣] ... وان كان متأخراً في التلاوة فهو متقدم في المعنى [٤] .

ومهما يكن فان تفسير الرازي يمثل نقلة في التفسير ، فقد حاول الموازنة في تأويلاته بين العقل والموروث الاتباعي في المأثور (كما يعد احدى محاولات التفسير بالرأي) [٥] الذي أسس على ضرورة الاجتهاد والدعوة إليه (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب اقفالها) [٦] . والآية (كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدّبّروا آياته وليتذكر أولوا الألباب [٧] ان مثل هذه الآيات دعوة صريحة إلى مثل هذا التفسير .

(١) الرازي : مفاتيح الغيب ، ١٠ / ٧٨ ، ط مصر – ١٩٠٨ .
(٢) سورة ابراهيم ، آية ٣٥ .
(٣) سورة البقرة ، آية ١٢٧ .
(٤) انظر الرازي : مفاتيح الغيب ، ١ / ١٠ . ٥١٠ . ٣٤٦ . ط مصر – ١٩٠٨ .
(٥) انظر الدكتور صبحي الصالح : مباحث في علوم القرآن ، ص ٢٩٢ ، ط بيروت الخامسة – ١٩٦٨ .
(٦) سورة محمد ، آية ٢٢ .
(٧) سورة ص ، آية ٢٩ .

الملاحظات والنتائج

١ ـ ان مثل هذا العمل يعد عملاً شاقاً بالمعيار الأكاديمي الفلسفي . فقد تطلب مراجعة استقصائية لبعض الأعمال التفسيرية ـ التقليدية ـ المزدحمة بالشروح والتعليقات والروايات والآراء .

٢ ـ يتعين على قارىء النصوص التفسيرية ـ القديمة نسبياً ـ منها على وجه خاص - صبرا ازاء عباراتها المركبة ويستدعي من ثم تحليلاً لتناقضاتها في الوقائع والصيغ . من عمل إلى آخر . رغم أنها قد تنتمي إلى مدرسة واحدة .

٣ ـ كان ضرورياً ولازماً . اتباع المنهج التأريخي المقارن في مقدمتي التفسير الاتباعي . والعقلي التأويلي . من أجل تحديد ملامح فلسفة التفسير الاعتزالي .

٤ ـ تبدت الحاجة إلى تقديم أطروحة التفسير باعتبارها أبرز ملامح ثقافتنا العربية ، ومن أخص مسائلها الفكرية في صياغة جديدة تتعامل مع الحاضر وتتآلف مع المعاصرة وتتحد بها . إذ ان مثل هذه الصياغة تعد رداً على الالزامات والاعتراضات والاتهامات التي وجهت إلى هذا اللون من الثقافة .

٥ ـ المطالبة بأن يكون التقديم الحضاري بمضمونه لا بشكله الاصطلاحي وحسب ظاهرة أكاديمية في مجال الدراسات الاسلامية .

٦ ـ لعل الحركة الاعتزالية كانت أسبق الفرق الاسلامية مبادرة في تناول موضوعات القرآن وعلومه ، لغة واعجازاً ، نظماً وتفسيراً بمنهجية منظمة وتأسيسية عقلية (المتحركة بطبيعتها) عبر مبدأ التأويل . ومثل هذا السبق يفسر مدى الحرص الذي أبدته الاعتزالية والقاضي من بعد في استخداماتهم اللغوية والعقلية . لا دفاعاً عن مفردات الاعتزال وفكرياته العقائدية وحسب . وإنما بالمقياس الدفاعي المناضل عن العقيدة ، ورد خصومها الارتيابيين التي انبثقت مقولاتهم الشكية من بين صفوف المسلمين . والذين ابتدأوا تحريفيتهم للدين غلواً فيه وتطرفاً ، وسخطاً . الأمر الذي

استدعى صد هجمات هؤلاء الذين سقطوا وهم يحاولون النفاذ بأطروحاتهم الثنائية الفارسية لاشاعتها في التفسير الاسلامي للعقيدة .

٧ ـ حاول القاضي عبر برنامجه الأصولي في التفسير أن يوصل فكره المذهبي باثبات التوافق الموضوعي في انسجام القرآن وموافقته للأدلة العقلية وتآلفه معها . ومؤازرته لها . مبرهناً على تهافت الادعاءات السلفية الظاهرية التي صنفت الاعتزال في صف المارقين .

٨ ـ يمكن القول ان اتباع القاضي في تأويلاته بما يتوافق مع الأصول المبدئية الخمسة ـ يعد بالمقياس الاسلامي العام ـ قانوناً لضبط التأويل والتزامه داخل نطاق قضايا الاسلام الأساسية .

٩ ـ القيمة الفكرية التي أضافتها المحاولة الجبائية تتبدى في معاملتها للقرآن على أساس أبعاده الثرية . فنفت عنه السكونية والثبات وجعلت للاعتزالية التي يعد القاضي أبرز ممثليها ، فعالية نشطة لمنهجيته التأويلية . بما أمدته من أساليب واستخدامات وقوانين تأويلية .

غير ان هذه المنهجية بتنوع استخداماتها اللغوية والعقلية . لم تبتعد عن روح الدين ، ولم تتجاوز العناصر الايمانية العامة وترتب على دفاعات القاضي في مواجهة الفرق المعترضة من مشبهة ومجسمة ورافضة ومجبرة وتفسيراتها، انه ساهم بقسط عال بتوسيع قاعدة التأويل العقلاني واسهاماته النوعية في التعرف على الثراء الذي يزخر به البيان القرآني . كما أنه نجح في التقاط ما بدا مبعثراً في عناصر الاستدلالات الاعتزالية .

١٠ ـ في قراءتنا لتاريخ الفكر الاتباعي يتبدى لنا حرصه الشديد على سلفيته التقليدية مبدياً ولاءه المخلص للمأثور تفسيراً وتأويلاً ، رغم جهده الطليعي في هذا الميدان ، إلا أنه لم يحاول أن يتواصل مع المتغيرات العامة ، أو يتفاعل معها ، وإذا كان الفكر الظاهري قد أجاز المجاز في التفسير . إلا أن محاولته لم ترق إلى

المجاز التأويلي بمعناه الاصطلاحي الذي عرفه العقليون ، وفي مقدمتهم المعتزلة وإنما ظل في دائرة النقل المغلق ، حتى مجيء الحركة العقلية التي اقتلعت الحجر الأول في بناء التفسير الاتباعي ، وتجاوزت منهجيته الامتثالية . إلى الانفتاح والتجديد المستمر بالضرورة . فيرفض ويغير ويختار ، وفي هذا تكمن آلية التطور وهو ما رسخته الحركة الاعتزالية وأصبح من جملة تقاليدها الفكرية .

* * *

الفصل الثاني

نظرية اعجاز القرآن

مقدمة في الإعجاز القرآني [1] :

يمثل القرآن قيمة مطلقة لدى عموم المسلمين . فهو الأساس الايديولوجي والمصدر الوحيد للحقيقة ، وإن كانت تشاركه مصادر (شرعية) أخرى أضيفت فيما بعد ، إلا أنه يبقى عقيدة مركزية ، وحكماً نهائياً حاسماً . يلجأ إليه المسلمون في تصريف شؤون حياتهم بكل جوانبها وتنظيمها . حاضراً ومستقبلاً .

وتعرض القرآن . لتحديات متتابعة ، كرد فعل لبرنامجه الاجتماعي الشامل . وما أحدثته تعاليمه الانقلابية في مجتمع الجزيرة الذي لم يستطع أن يتنازل عن شروطه

(١) الاعجاز لغة : (العجز = الضعف ، التعجيز = التثبيط . عجز يعجز عن الأمر ، اذ قصر عنه) . ومعنى الإعجاز (الفوت والسبق) ، وفي الحديث (لا تلبثوا بداري معجزة) – أي لا تقيموا ببلدة تعجزون فيها عن الاكتساب والتعيش – والمعجزة : واحدة معجزات الأنبياء .

الأزهري (٢٨٢ – ٣٧٠ هـ) : تهذيب اللغة « مادة عجز » ، ص ٣٤ ، ط مصر – ١٩٦٤ .

ابن منظور (٦٣٠ – ٧١١ هـ) : لسان العرب « مادة عجز » ، ٧ / ٢٣٦ – ٢٣٩ ، ط مصورة عن طبعة بولاق .

الجوهري : الصحاح « تاج اللغة وصحاح العربية » (مادة عجز) ، ٢ / ٧٣٧ ، ط دار الكتاب العربي مصر

الاعجاز اصطلاحاً : الفعل الذي يدل على صدق المدعي للنبوة . وشبهه بأصل اللغة هو أن البشر يعجزون عن الاتيان بما هذا سبيله . فصار كأنه أعجزهم .

القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٦٨ ، ط مصر الأولى – ١٩٦٥ .

الصحراوية (القبلية) ذات السيادة شبه المطلقة في عرفه ومفاهيمه . فلم يتآلف مع ما جاء به القرآن من قيم جديدة مبشرة بالعدل الاجتماعي ، في المساواة والحرية ، والغاء القبلية القرشية، وامتيازاتها الطبقية . الأمر الذي جعل شروط التناقض بين الدعوة الجديدة (التحررية) وبين قريش تتصاعد صراعاً بين الأفكار والمفاهيم ومواجهات ملحة بين الفريقين ، كانت نتائجها لصالح الاسلام الذي حقق انتصاره الحاسم بفضل صمود النبي ونضال أنصاره [1] .

على أن النصر الذي أحرزته قيادة الرسول . وتصفيتها للنظام القرشي ونفوذه الطبقي ، لم يكن نهاية التحدي بين الاسلام والجاهلية . فقد حاولوا اتباع طريق آخر وهو : مواجهة القرآن ذاته . عن طريق الشعر في مقالات السجع، تولى نشرها الكهنة ومحترفو البلاغة . في محاولة محاكاة سور القرآن وآياته ، لاسقاط اعجازه [2] ، إلا ان هذه المحاولة لم ترق إلى مستوى القرآن ، وفشلت في مماثلة سورة أو آية منه [3] . نجد ان هذه التحديات لم تنقطع . بل توارثها الكثير . فعقب رحيل النبي . انبثقت حروب الردة في أطراف الدولة . فكان على سلطة أبي بكر الفتية أن تواجه . هذه الانقلابات الرجعية . والعصيان الديني. بحزم وشدة ، وقد شغلتها هذه الحروب المحلية زمناً طويلاً التي أوقد

---

(١) القاضي : تثبيت دلائل النبوة ، ١ / ٢٠ ، ط بيروت – ١٩٦٦ .

(٢) من نماذج هذه المحاولا ت الشعرية . محاولة البعض في تقايد صياغة صورة الفيل :

الا مــن مهلك الفيــــل ... ومن ســار معه الفيــــل
بطير صبه الله ... عليهم من أبابيل
رمتهم بجنادل ... ترى من طين سجيل
فأضحى القوم في القاع ... كعصف غير مأكول

الماوردي : أعلام النبوة ، ص ٦٠ ، ط بيروت – ١٩٧٣ . ومحاولة شعرية أخرى :

وقرأ معلفا ليصــدع قلبـــي ... والهوى يصدع الفؤاد السقيما
أرأيت الذي يــكذب بالديــن ... فذاك الذي يــدع اليتيما

المصدر نفسه ، ص ٦١ .

(٣) صور أبو العلاء المعري (اعجاز القرآن) وفشل محاولات المقلدين بقوله (كتاب بهر الاعجاز. ما هو من القصيد الموزون ... ولا شاكل خطاب العرب ولا سجع الكهنة ذوي الأرب . وجاء كالشمس اللائحة نوراً للمسرة والبائحة ... لو فهمه الهضب الراكد لتصدع ...) .
ابوالعلاء المعري : رسالة الغفران ، ص ٢٤١ ، ط بيروت – ١٩٦٨ .

نارها المتنبئون والأدعياء [١] . الذين قدموا لاتباعهم مقولات حسية هابطة في صياغة لغوية وفكرية — متخلفة — تمثل ثورة مضادة في مواجهة القيم الحضارية التي بشر بها القرآن [٢] .

ازاء هذه المحاولات المشوهة الفاشلة . استشعر مفكرو الاسلام المهام التي تفرضها عناصر التحدي التي عبأها المتنبئون والأدعياء ضد القرآن ، فباشر هؤلاء المفكرون دراساتهم — التأملية — لعناصر الاعجاز القرآني . وابتدأت في دائرة « اللغويات » ... ثم تطورت إلى المنهجية العقلية .

ونتيجة الدراسة التأملية الفاحصة ، توثقت العلوم القرآنية ، التي وضع مقدماتها الأولى أئمة اللغة والبلاغة [٣] فقاموا بمهام ابراز الجوانب الاعجازية في لغة القرآن وبيانه ، مروراً بحروفه ومعانيه .

واتسعت دائرة هذه العلوم بمساهمة الفقهاء . وبحوثهم المبكرة باعتبار أن القرآن — قانون أساسي — في المعاملات اليومية للانسان المسلم ، إلى جانب كونه قانون الدولة والحياة ودستورها الدائم .

وبقيت هذه الدراسات لصيقة باللغويين والفقهاء ، زمناً طويلاً مغلقة على بحوثهم ، فدخل علم الكلام — الذي وجد كضرورة تأريخية [٤] — لا لتفسير العقيدة بمنظور

(١) من المرتدين والأدعياء .
مسيلمة في أرض اليمامة . وطلحة بن أسد ، ورجعت قبائل كثيرة من فزارة وقضاعة وغيرهم عن لشريعة واستثقلوا ما حرم عليهم من الخمر والزنا والسرقة وارتد من البحرين بنو يربوع وغيرهم لمنع الزكاة :
لقاضي عبد الجبار : تتبيت دلائل النبوة ، ١ / ٢١٦ ، ط بيروت — ١٩٦٦ .
لقاضي أيضاً : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٨٩ ، ط مصر — ١٩٦٥ .

(٢) من الترهات التي تنسب إلى مسيلمة أقواله :
(الفيل والفيل ، وما أدراك ما الفيل . له ذنب طويل وخرطوم وثيل) .
وقوله (والزارعات زرعا . فالحاصدات حصدا ، والطاحنات طحنا) .
لقاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٧٠ ، ط مصر — ١٩٦٥ .
لآمدي : غاية المرام في علم الكلام ، ص ٣٤٤ ، ط مصر — ١٩٧١ .

(٣) انظر الدكتور شوقي ضيف : البلاغة تطور وتاريخ ، ص ١٠٢ ، ط مصر الثانية — ١٩٦٥

(٤) تتبدى هذه الضرورة التاريخية من خلال الشروط في قيام هذا العلم وقيام الغزو الثقافي الأجنبي . ـ الثورة الثقافية المضادة . الخلافات السياسية حول موضوع الأمامة . يضاف إلى ذلك مسألة الآيات لتشابهات . ومشكلاتها وثمة عامل رابع هو : مسائل الفلسفة اليونانية . وما أثارته من موضوعات تتصل نظرية الخلق .
اجع ، الدكتور ابوريان : تأريخ الفكر الفلسفي (بتفصيل) من ص ١٣٤ حتى ١٤١ ، ط مصر الثانية — ١٩٧٤ .

عقلاني ، وحسب ، ولكن لحماية العقيدة ازاء هجمات ابتدأت من داخل الاسلام وخارجه ، رافضة،وثنوية فأضاف المتكلمون بعداً جديداً للعلوم القرآنية ، حتّى بدت في صورة متكاملة ، أغلقت الطريق على معارضي القرآن والشكاك ؛ إلا أن النضال استمر والجدل اتصل طوال القرون الهجرية الخمسة الأولى ونجح هؤلاء في تقديم اجابات مركزة ومقنعة ، ومقاومة الحركة الارتيابية وشل نشاطها المعادي للاسلام .

ودخل الاعتزال ممثلاً للحركة العقلانية . فكتب واصل بن عطاء أولى وثائق مذهبه (١) مساهمة منه في علوم القرآن ، وتوالت بعده كتابات المعتزلة في معالجة قضايا القرآن وفحص زوايا اعجازه . استجابة للطبيعة الذاتية للفكر الاعتزالي التي تلاحق موضوعات العقيدة تحليلاً وبحثاً باستخداماتها العقلية .

ولعل ما قدمته مكتبة الاعتزال القرآنية من دراسات وكتب ومقالات متماثلة نسبياً تؤكد تحالف الاعتزال مع فرق الاسلام الأخرى في نضالها الدؤوب ضد — الارتيابية — من أجل تأكيد اعجاز القرآن (٢) .

(١) معاني القرآن ، راجع القاضي المعتزلي : طبقات المعتزلة ، ص ٤٢ ، ط مصر — ١٩٧٢ .
(٢) الجاحظ (٢٥٥ هـ) وضع الاحتجاج لنظم القرآن وغريب لفظه .
ابن النديم : الفهرست ، المقالة الخامسة ، من ص ٣٩ إلى ٤٤ .
النظام (٢٣١ هـ) صنف كتاب التوحيد الذي ضمنه آراءه في الأعجاز القرآني .
القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣١٣ ، ٣١٥ ، ٣٣٤ ، ط مصر — ١٩٦٥ .
وانظر الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ١ / ٢٢٧ ، ٢ / ٢٠٨ ، ط مصر — ١٩٥٠ ، ١٩٥٤ .
الباهلي (محمد عمر بن سعيد ، ٣٠٠ هـ) بصري المذهب ، وضع اعجاز القرآن .
الداودي : طبقات المفسرين ، ٢ / ٢١٧ ، ط مصر الأولى — ١٩٧٢ .
الواسطي (محمد بن زيد — في أعلام القرن الثالث الهجري) : له كتاب أعجاز القرآن ونظمه وتأليفه .
الداودي : طبقات المفسرين ، ٢ / ١٤٣ ، ط مصر — ١٩٧٢ .
البستي (محمد بن ابراهيم ٣١٩ — ٣٨٨ هـ) : له اعجاز القرآن .
راجع ، السيوطي : معترك الأقران في اعجاز القرآن ، ص ٧١ ، ط مصر — ١٣٧٢ هـ .
الرماني (علي بن عيسى ٢٧٦ — ٣٨٤ هـ) : اعجاز القرآن ، ط مصر — ١٩٦٥ .
البلخي (أحمد بن سهل ٣٢٢ هـ) .
كان في مقدمة المعتزلة الذين تخصصوا في الدراسات القرآنية في موضوع الاعجاز كتب في بيان أن (سورة محمد تنوب عن جميع القرآن) . ووضع أيضاً غريب القرآن ، نظم القرآن ، تواريخ القرآن ، الحروف المقطعة في أوائل السور .
راجع الداودي : طبقات المفسرين ، ١ / ٤٣ ، ط مصر — ١٩٧٢ .

وتتميز مقالات المعتزلة في الاعجاز القرآني بتماسكها المذهبي ووحدتها المنهجية في اعتبار (القرآن) — معجزة [1] وحيدة ونهائية — وما عداها من خوارق الطبيعة. ليس إلا معجزات وظيفية — غايتها (شرح صدور المؤمنين) دون أن تكون لها حجة ملزمة [2]، لذلك كان اهتمام المعتزلة يتجه إلى زوايا الاعجاز في القرآن ذاته، وقد برهن المعتزلة ووفق أدواتهم العقلية المنضبطة مذهبياً على ماهية الاعجاز، متجاوزين الشكلية التي توقفت عندها المدرسة النقلية الاتباعية طويلاً [3].

ووفق المتاح الممكن وثائقياً. فان الجاحظ (٢٥٥ هـ) أول المعتزلة الذين أجروا فحوصاتهم البلاغية في ماهية الاعجاز القرآني، إلا أنه لم يتجاوز ارث الاتباعية النقلية إلا في التنبيه على تعيين درجة القرآن البلاغية المتقدمة التي لم يعهد العرب مثيلاً لها في تراكيبهم اللغوية وأبنيتها [4].

وقد عدت هذه الاشارة نتيجة فحص الجاحظ البلاغي، مقدمة للدراسات المتخصصة

---

(١) المعجزة *Miracle-Wonder*: المعجزة اسم فاعل من الاعجاز. وأعجز المرء فلانا أي فاته ولم يدركه. فالمعجز إذن ما يعجز البشر أن يأتوا بمثله.

والمعجزة: هي الظاهرة المخالفة للنظام الطبيعي المألوف الا ان هذه الظاهرة لا تسمى عند بعضهم معجزة، إلا إذا كانت فعل فاعل مختار قصدها اظهار أمر خارق للعادة، يعجز الانسان عن الاتيان بمثله. قال مالبرانش: المعجزة — لفظ مشكك، فاما أن يطلق على كل أمر لا يخضع للقوانين التي يعرضها الناس، واما أن يطلق على ما لا يخضع لأي قانون معلوم أو مجهول، فاذا أخذنا بالمعنى الأول وجدنا المعجزات كثيرة وإذا أخذنا بالمعنى الثاني وجدناها قليلة، وقريب من هذا المعنى قول علماء الدين: ان المعجزة أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي ودعوى النبوة. مع تعذر المعارضة يظهره الله على أيدي رسله تأييداً لنبواتهم وإثباتاً لصدق رسالتهم.

راجع الدكتور صليبا: المعجم الفلسفي، ٢ / ٣٩١ — ٣٩٢، ط بيروت — ١٩٧٣.

(٢) راجع، القاضي عبد الجبار: المغني، اعجاز القرآن، ١٦ / ٤٠٧، ٤١٤، ط مصر الأولى وانظر الماوردي: اعلام النبوة، ص ٥٧ وما يليها، ط بيروت — ١٩٧٣.

(٣) انظر، الجاحظ: حجج النبوة، ص ٢٤٦، ط بيروت — ١٩٦٩.

(٤) مؤلف مجهول: رسالة في اعجاز القرآن، ورقة ١٥ (مخطوط) كلية الآداب، بغداد، رقم ١١٧٤.

يقول الجاحظ (... لو أراد أنطق الناس أن يؤلف من هذا الضرب سورة واحدة طويلة أو قصيدة على نظم القرآن وطبعه وتأليفه ومخرجه، لما قدر عليه ولو استعان بجميع قحطان ومعد بن عدنان).

الجاحظ: حجج النبوة، ص ٢٤٦، ط بيروت الأولى — ١٩٦٩.

في دائرة الاعجاز ، فتبناها اللغويون وأصحاب البلاغة [1] ، وأفاد منها المعتزلة المهتمون باللغة . ولعل اوفى الدراسات المعتزلية المتكاملة كانت محاولة الرماني (٣٨٤ هـ) [2] الذي وضع : النكت في اعجاز القرآن .

ومن أجل أن يبرز وجه الاعجاز القرآني ، بوب البلاغة إلى ثلاث طبقات منها ما هو أعلى طبقة فهو (معجز) وهو بلاغة القرآن ، وما كان منها دون ذلك فهو ممكن كبلاغة البلغاء من الناس [3] .

وإذا كانت مهمة البلاغة ايصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ ، فأعلاها طبقة في الحسن بلاغة القرآن [4] .

وتابع الخطابي [5] ما بدأه الجاحظ والرماني من قبل ، إلا أنه لم يضف شيئاً ، وإنما بدا مفسراً للرماني (إنما صار القرآن معجزاً لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف متضمناً أصح المعاني من توحيد له عزت قدرته وتنزيه له في صفاته [6] ، وتوالت

(١) يتبدى أثر الجاحظ في الجرجاني وكتابه (دلائل الاعجاز) ، إذ لا يعرف الاعجاز إلا عن طريق معرفة خصائص الكلام

الجرجاني : دلائل الاعجاز ، ص ٨٣ – ٨٤ ، ط مصر – ١٩٦٩ .

* ويرى الباقلاني : أن وجه الاعجاز في النظم وكونه في أعلى درجات البلاغة .

راجع الباقلاني : اعجاز القرآن ، ص ١٨ – ١٢٠ ، ط مصر – ١٣١٥ هـ .

(٢) أبو الحسن علي بن عيسى الرماني (٣٨٤ هـ) ينسب إلى معتزلة بغداد ، تلقى علومه الاعتزالية على الأخشد البغدادي، وكان يتابعه ، كان يقول له : (الجامع) لأنه جمع بين الكلام والفقه والقرآن واللغة ، وكان من مهاجمي أبي هاشم الجبائي . واقفاً بجانب أبيه ، منتصراً له تصدى له الأشعري ، ونقض عليه آراءه وله اهتمام خاص بعلوم القرآن ومن كتبه : التفسير ، إيجاء القرآن ، الجامع في علم القرآن ، المتشابه في علم القرآن . علم السور القصار ، غريب القرآن .

راجع ، الداودي: طبقات المفسرين ، ١ / ٤١٩ ، ٤٢١ ، ٢ / ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ط مصر الأولى – ١٩٧٢ وبروكامان : تاريخ الأدب العربي ، ٢ / ١٨٩ ، ط مصر العربية – ١٩٦٨ .

(٣) الرماني : النكت في اعجاز القرآن ، ص ٧٥ ، ٧٦ ، ط مصر الثانية – ١٩٦٨ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٧٦ .

(٥) ابوسليمان محمد بن محمد بن ابراهيم البستي . ولد عام ٣١٩ هـ وأقام ببست وتوفي فيها ٣٨٨ هـ ، وإليها نسب ، رحل إلى العراق وتلقى علومه بمعاهد البصرة وبغداد العلمية ، وذهب إلى الحجاز ، واقام بمكة زمناً . ثم عاد إلى خراسان مستقراً بنيسابور . فيما خرج إلى ما وراء النهر . وانتهى به الترحال بمدينة بست التي ولد فيها ليقضي بقية عمره ويتوفى فيها . ذكر عنه أنه كان رجلا صالحاً ، وكان ينفق من تجارته على العلماء من زملائه ومريديه . طلب الحديث حتى صار اماماً . تعلم الفقه على أبي بكر التفال ، وابن علي ابن أبي هريرة ، وغيرهما من فقهاء الشافعية .

=

محاولات المعتزلة في تدعيم موقف القرآن واعجازه بمناظراتهم ودراساتهم لمواجهة الهجوم الشديدالذي ابتدأه ابن الراوندي في القرن الثالث الهجري [1] بينما اصبح تياراً متآزراً فيجبهة من الارتيابيين والملحدين المتزندقين فاعادوا صور الجاهلية الاولى في التصدي للقرآن ومعارضته والتشكيك بمصدره . لا من هؤلاء الاعداء التقليديين فحسب وانما حاولت بعض فصائل الرفض الشيعية اتهام القرآن بالزيادة والنقصان [2] زاعمة أنه كان على عهد النبي أضعاف ما هو عليه الآن ، وادعوا أن سورة الأحزاب كانت (بحمل جمل) وأنه قد زيد فيه ونقص وغير وحرف ومقابل هذه الاتهامات الصعبة ، فان القاضي يرد اتهاماتهم ويفندها ويعتبرها اتصالاً بما أشاعه الملحدون من قبل ، مما يفضي بخروج الرفض الشيعي عن الدين ومروقه منه من حيث لا يعلم [3] ، ومن ناحية أخرى ، يسقط القاضي مزاعم الملحدين من أن (القرآن يناقض بعضه بعضاً ويدافعه) ، ان مثل هذا الاتهام يعد سطحياً بالمعيار المنطقي ، من أن التناقض لو وجد بافتراض جدلي فكان لا بد للأمة العربية التي هي أعلم بوجوه المناقضات (منكم) وأولى بها أن تقيم حجتها على النبي وتدفع بما أتاها به [4] ، من خلال كل ذلك فضلاً عن تصدي اليهودية بأجنحتها العديدة لرفض القرآن وانكاره ، توجه القاضي لبناء نظرية متكاملة تتولى مهام ابراز جوانب الاعجاز القرآني .

نظرية القاضي عبد الجبار المعتزلي في الإعجاز القرآني :

تقوم نظرية القاضي على ثلاثة محاور مركزية هي :

- أولاً : البناء اللغوي .
- ثانياً : الاخبار عن الغيوب .

= ومن كتبه: معالم السنن، غريب الحديث ، تفسير أسماء الرب ، شرح البخاري ، الاعتصام ، معالم التنزيل .

راجع : مقدمة ثلاث رسائل في اعجاز القرآن (ترجمة) ، ص ٨ - ٩ ، ط مصر - ١٩٦٨

(١) راجع القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٠١ ، ط مصر - ١٩٦٥ .

(٢) راجع المصدر السابق ، ص ٦٠١ وما بعدها .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٥٩٨ ، ٥٩٩ .

(٤) الخطابي : بيان اعجاز القرآن ، ص ٢٧ ، ط مصر الثانية - ١٩٦٨ .

ـ ثالثاً : انتقاض العادة .

١ ـ يبتدي المحور الأول في فصاحة القرآن التي فاقت الممكن المألوف كما تتمثل قيمته في أن النبي تحداهم به ، غير ان تجارب الجاهلية العربية في محاكاته وتقليده ، كانت نوعاً من العاديات الأدبية التي لم ترق إلى مماثلته ، بل عجزت تماماً عن محاكاة آية واحدة رغم درايتهم الفائقة بأدوات اللغة واستخداماتها ؛ وازاء هذا العجز فان (قدر رتبته في الفصاحة هو الوجه الذي صار عليه معجزاً) [١] .

وإذا كان القرآن أساس الضبط اللغوي ، فانه أصبح معيار علوم اللغة وفقهها . ومصدرها الأول ، الذي اعتمد عليه أهل اللغة والنحو فيما وضعوه من الكتب شرحاً وتأصيلاً ، ولعل القاضي أفاد كثيراً من التجارب المعتزلية في دراسات البلاغة القرآنية . فقد تعلق القاضي بآراء ابي هاشم الجبائي ، إلا أنه يكاد يكون أكثر توفيقاً منه ودقة في صياغة آرائه البلاغية ، ذلك أنه يقدم أولاً نظرية أبي هاشم في اعجاز القرآن بلاغياً .

أنما يكون الكلام فصيحاً :

أ) لجزالة لفظه [٢] ب) حسن معناه [٣]

فالأمران مترابطان في فصاحة الكلام ، وهما (المعيار الذي يوافق به القاضي استاذه ، والذي يزن به الكلام ويدخله مدخل الكلام الفصيح ، وهو أن يكون جزل اللفظ حسن المعنى) [٤] ويحلل القاضي العلاقة الوثيقة بين اللفظ والمعنى لنظرية أبي هاشم فيقول (إذ لو كان جزل اللفظ ركيك المعنى لم يعد فصيحاً ، فاذن ينبغي أن يكون جامعاً لهذين الأمرين [٥] . فالفصاحة بالمعنى الجبائي قوامها التلازم الضروري بين اللفظ

(١) القاضي عبد الجبار : رسالة المختصر في أصول الدين (رسائل العدل والتوحيد) ، ١ / ١٣٨ ، ط. مصر ـ ١٩٧١ .
(٢) والقاضي أيضاً : المغني ، إعجاز القرآن ، ١٦ / ٣١٦ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ط مصر الأولى .
(٣) نفس المصدر السابق ، ١٦ / ١٩٧ ،
والقاضي أيضاً : تثبيت دلائل النبوة ، ٢ / ٤٠٠ ، ط بيروت ١٩٦٨ .
(٤) انظر الخطيب : الاعجاز في دراسات السابقين ، ص ٢٢٤ ، ط مصر الأولى ١٩٧٤ .
(٥) القاضي المعتزلي : المغني ، اعجاز القرآن ، ١٦ / ١٩٧ ، ١٩٩ ، ط مصر الأولى .

والمعنى .

ولم يتوقف القاضي عند حدود شرح هذه النظرية ، بل يقدم لنا تصوراً لنظرية الاعجاز عنده ، وإن كانت مقدماتها مستمدة من أبي هاشم .

فالقاضي يبتدي بتحليل الفصاحة ، ويعتبر ظهورها في (الكلام) على طريقة (مخصوصة) كأن تكون لكل كلمة صفة ، فوضع ثلاثة احتمالات لهذه الصفة :

١ ـ كأن تكون بالمواصفة التي تتناول الضم ، مقابل الكلمة .

٢ ـ أو تكون بالاعراب . من خلال حركاتها .

٣ ـ أو قد تكون بالموقع [١] .

وهذه الاحتمالات الثلاثة هي قوام الفصاحة ـ على أن تفسير القاضي للفصاحة على هذا النحو يوافق ـ الأشعرية ـ ويلتقي معها في قولهم ـ بالنظم ـ لا بالمعنى العام الذي فهمه الجبائي من قبل . وهو مطلق الأسلوب كأسلوب الشعر والخطابة [٢] . فإذا كان الباقلاني لم يستطع أن يبين عن شيء من هذا المعنى الذي وضع القاضي يده عليه . فانه وأمثاله الأشعرية إنما كانوا يهدفون إليه ، إلا أنهم عجزوا عن بيانه .

والمهم الآن : ان القاضي يودع بين أيدينا مفاتيح النغم التي استمد عبد القاهر من توقيعه عليها كتابه ـ دلائل الاعجاز ـ والقاضي يشير أيضاً في صراحة إلى حركات النحو وما ترسمه من فروق في العبارات ، ولا شك أن مثله في ذلك مثل عبد القاهر الذي حاول تفسيره توخي معاني النحو فحسب.

فالقاضي لم يرد الحركات الظاهرة ، وإنما أراد معنى أعمق هو ذات المعنى الذي أراده عبد القاهر وهو (النظام النحوي للكلام) [٣] .

(١) القاضي المعتزلي : المغني ، اعجاز القرآن ، ١٦ / ١٩٩ وما بعدها .

(٢) القاضي المعتزلي : المغني ، اعجاز القرآن ، ١٦ / ١٩٩ ، ط مصر الأولى .

(٣) راجع ، الدكتور شوقي ضيف : البلاغة تطور وتاريخ ، ص١١٤ ، ١١٨ ، ط مصر ١٩٦٥

وتتبدى لنا تأثيرات القاضي في الجرجاني . حين تابعه الأخير بعدم الفصل بين الحقيقة [١] والمجاز [٢] ، فجعل الصور البيانية في الاستعارة وغيرها لا دخل لها في النظم الذي عليه المعول في معرفة الاعجاز ، فهي من صفات اللفظ ، لا من صفات النظم [٣] .

وإذا كانت الفصاحة لا تتمثل بقصر الكلام وطوله ، فان القاضي يسقط القياس [٤] ويقرر في النهاية أن ليس ثمة إلا ضم الكلم بعضه إلى بعض وتعلق بعضه ببعض .

ورأي القاضي هذا كما يشير ضيف [٥] هو الذي شكل نظرية الجرجاني وتوسع في شرحها بدلائل الاعجاز ، حتى ليعد كتابه تفسيراً مفصلاً لما أجمله القاضي في عبارته الموحية القصيرة ، من أن العبرة في الفصاحة التي يتفاضل بها الكلام انما هي في مواقعه وكيفية ايراده وطريقة ادائه ، وما يجري فيه من نسب وعلاقات نحوية .

وإذا كان عبد القاهر قد وضع نظرية النظم بتأثيرات القاضي عبد الجبار وكتاباته متبعاً إياه في اثبات أن البلاغة والبيان أمر يتسع للمعجزات ويقبل العقل أن يتصل به الاعجاز ، وفي ربط البلاغة بالنظم بمعنى تأليف الكلام ، إلا أن الجرجاني ـــ الذي كان أشعرياً ـــ كان يرى أن الكلام نوعان نفسي ولفظي ، والكلام النفسي بالنسبة إلى الله هو القديم . ومن أجل ذلك استهدف عبد القاهر من نظرية النظم ، فوق اثبات ان البلاغة محصورة في النظم أمر يتسع للمعجزات على نحو ما قاله القاضي في بيان أن جوهر الكلام

---

(١) الحقيقة : الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح التخاطب والوضع يتعين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه ، فخرج المجاز لأن دلالته بقرينة دون المشترك .

راجع ، الجرجاني : التعريفات ، ص ٤٨ ، ط تونس ١٩٧١ .

(٢) المجاز : مفرد مركب ، أما الفرد فهو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح التخاطب على وجه يصح مع قرينة عدم ارادته . فلا بد من العلاقة ليخرج الغلط والكناية .

راجع ، الخطيب القزويني : التلخيص في علوم البلاغة ، ص ٢٤ ـــ ٢٦ ، ط مصر الثانية ١٩٣٢ .

(٣) الجرجاني : دلائل الإعجاز ، ص ٣٠١ ، ط مصر .

(٤) الفصاحة في المفرد : خلوصه في تنافر الحروف والغرابة ومخالفة القياس وفي الكلام خلوصه في ضعف التأليف وتنافر الكلمات والتعقيد مع فصاحتها .

الخطيب القزويني : التلخيص في علوم البلاغة ، ص ٢٤ ، ٢٦ ، ط مصر الثانية ـــ ١٩٣٢ .

(٥) الدكتور شوقي ضيف : البلاغة تطور وتاريخ ، ص ١١٩ ـــ ١٢٠ ، ط مصر ـــ ١٩٦٣ .

هو ذلك الكلام النفسي . وأما الكلام اللفظي فهو ظل لهذا الكلام النفسي [١] . وجاء الخفاجي المعتزلي – الذي كان معاصراً لعبد القاهر وحاملاً أدوات القاضي ومنهجيته ونظريته في النظم – ليؤكد آراءه ، في أن الكلام لا يخرج عن الحروف والأصوات ، وقد طبق منهجه في تفسير سر الفصاحة ، تطبيقاً عني فيه عناية فائقة بالحروف والأصوات معارضاً ومفنداً رأي الجرجاني الاشعري بأن الكلام معنى قائم بالنفس ، عده رأياً فاسداً وهو يرى أن الذين لجأوا إلى مثل هذا الرأي ، كانوا تحت تأثير ردة فعل الرأي المعتزلي القائل بخلق القرآن ، الذي يتألف من الحروف ولا يخرج عن الألفاظ ، فلجأوا إلى هذه – الحيلة – حيلة تفسير الكلام بالمعنى القائم بالنفس ، ليتسنى لهم القول بقدم القرآن [٢] . تلك القضية التي تعدها الأشعرية جزءاً من عقيدتها [٣] . والتي واجهتها المعتزلة ، وفي مقدمتهم ، القاضي بنقد شديد ، ذلك ان القول بقدم كلام الله هو كلامه في نفسه غير المعبر عنه في الأصوات ، مثل هذا القول الأشعري يؤدي إلى التجسيم [٤] .

٢ – الاخبار عن الغيوب :

إذا كانت أخبار المستقبل احدى محاور نظرية الاعجاز الثلاثة عند القاضي ، فإنها كانت نظرية أحادية الجانب عند النظام ، وعليها يقوم الاعجاز في صدق النبي ودعوته [٥] وتبنى هذا الرأي – الذي يعد غريباً وجريئاً – بالمقياس الاسلامي العام « ابو موسى المردار » . الذي أشاع ان الناس قادرون على مثل القرآن بلاغة ونظماً وفصاحة [٦] ،

---

(١) راجع ، الدكتور درويش الجندي : نظرية عبد القاهر ، ص ٤٧ ، ط مصر – ١٩٦٠ . ودرويش أيضاً : النظم القرآني ، ص ١٢ ، ط دار نهضة مصر – ١٩٦٩ .

(٢) راجع ، ابن سنان الخفاجي المعتزلي : سر الفصاحة ، ص ٣٥ ، ٣٦ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ط صبيح مصر – ١٩٥٣ .

(٣) راجع ، الدكتور غرابة : الامام الأشعري ، ص ١٦٥ ، ط مصر الأولى – ١٩٧٣ .

(٤) راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٣٣ وما بعدها .

(٥) وجه الدلالة على إعجاز القرآن هو ما فيه من الأخبار عن الغيوب : أنظر ، الخياط المعتزلي : الانتصار ، ص ٢٧ و ٢٨ ، ط مصر – ١٩٢٥ .

(٦) راجع ، الشهرستاني : الملل والنحل ، ١ / ٦٩ ، ط مصر – ١٩٦٨ .

يماثل رأي المردار . هذا ما اعتقدته – البهائية – ان القرآن لا يعرف ولا يمتاز عن كلام البشر بفصاحته وبلاغته . كما أنكرت وجه الإعجاز في أخبار الغيوب (... ولا بشهادة الآثار العتيقة وبقايا مصنوعات الملل البائسة ولا بالتلقي عن الآباء والأمهات .

راجع ، الجرفادقاني (أبو الفضائل) : الحجج ، ص ٣٩ / ٤١ – ٤٧ ، ط مصر الأولى .

وشاع هذا الرأي في مواقف عباد بن سليمان اللذين قررا أن ليس في نظم القرآن وتأليفه اعجاز وإنما يمكن معارضته ، وانما صرفوا عنه ضرباً من الصرف[1]، وإذا كان القاضي قد وضع باستخداماته اللغوية اعجاز القرآن بلاغياً ، فانه برهن على تهافت مثل هذا الرأي ، واسقاط الجانب الاحادي للاعجاز ، وذلك باقراره روعة نظمه ودقة المعنى وصحته ، وهو خط يتواصل في القرآن من بدايته حتى آخر آية فيه . غير ان هذا المحور لا يمثل جملة المعجزة القرآنية . وإنما كان هذا قدراً كافياً في تحديه لأصحاب البلاغة والبيان[2] ، وإذا كان الجانب البلاغي يستغرق القرآن كله ، فان الجانب الاخباري عن الغيب يعد محدوداً، وان بدا أنه أحد محاور، المعجزة الأساسية ، لذلك فان القاضي يبدي تردداً واضحاً في اعتبار الجانب الأخير مماثلاً لنظمه . غير ان القاضي يضع الاخبار عن المستقبل باعتباره دليلاً تكميلياً . ووظيفياً لنظريته في الاعجاز[3] مستنداً إلى جملة آيات بهذا الشأن مألوفة لدى المشتغلين بالدراسات القرآنية فالآية (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً)[4] .

فالتنبيه متوجه في هذه الآية إلى ابراز القيمة النوعية والجمالية التي يحتلها القرآن . فصاحة لا يدركها الانسان منفرداً بذاته أو مجتمعاً بغيره ، ومن المألوف منطقياً ان الناس لو قدروا عليه أو على مماثلته أو محاكاته . لما طلبوا من الله واشترطوا عليه بقولهم (لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا)[5] . بمعنى ان الله يجعل معجزات أنبيائه ، استجابة لشهوات الناس . بل يظهر لهم ما يعلمه أنه أصلح لهم . ومن ناحية أخرى فقوله (لئن اجتمعت الانس والجن إلى آخر الآية) يؤكد دلالة اعجازية تنطوي أخبارا عن

---

(١) راجع ، الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ١ / ٢٧١ ، ط مصر — ١٩٥٠
والباقلاني : إعجاز القرآن ، ص ٩٩ ، ط دار المعارف — مصر
(٢) انظر ، القاضي : المغني ، إعجاز القرآن ، ١٦ / ٣١٦ ، ط مصر — ١٩٦٠ .
(٣) يتفق (القاضي مع أبي سليمان الخطابي اللغوي ، (٣٨٨ هـ) الذي يعتبر الأخبار عن الغيوب ليس أمراً عاماً في القرآن ، وإن كان دليلا
راجع ، الخطابي : بيان إعجاز القرآن (ثلاث رسائل) ، ص ١٩ وما بعدها ، ط مصر — ١٩٦٨
(٤) البقرة ، آية ١٢٧
(٥) الاسراء ، آية ٩٠ .

غيوب كثيره ، لأنه قال ، موجهاً خطابه إلى عموم الانس والجن : وان أي واحد من هؤلاء سوف لن يؤتي قدرة على مماثلة هذا القرآن . أو محاكاته ، انفرد بنفسه أو اجتمع بغيره [1] في حاضره ومستقبله . ويقدم القاضي حشداً من الآيات التي ينبىء فيها القرآن وقائع تاريخية مقبلة [2] تأكيداً لماهية المعجزة الألهية القرآنية . في تجاوز القانون الثابت المستقر الذي يخضع لمعطيات التجربة الانسانية ووقائعها ــ الحسية ــ في زمن ما فيما تفصل المعجزة القرآنية. وقائع المستقبل ونتائجها . والتي وقف ازاءها العرب واليهود، ومنهم العلماء بالأخبار والعارفون بالأقاصيص،عاجزين تماماً ، اضطرهم في النهاية إلى محاكاة قصص الأولين التي جاء بها ، نحو قصة رستم واسفنديل ، فبعثوا إلى الفرس يطلبون منهم وقائع هذه القصص ، وجمعوا منذلك شيئاً كثيراً . ثم عجزوا في الآخرة أن يجعلوه معارضة القرآن [3] .

ولعل من أولى اشارات الأخبار عن الغيوب وأقرب احداث المستقبل الآية (يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ...) [4] .

والآية تقضي احباراً عن القبائل العربية المرتدة . أو التي سترتد في وقت قريب ، بعد وفاة النبي ، وان الله سيأتي بقوم يحبهم ويحبونه يناضلون من أجله ، وفي سبيله يجاهدون في مواجهة حركات الردة التي استطاع هؤلاء المجاهدون أن يطوقوها وينهوا تمردها ويصفوا قادتها [5] .

وثمة شواهد قرآنية في الغيوب نحو الآية (لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم ومعصرين لا تخافون)[6] .

---

(١) القاضي : تثبيت دلائل النبوة ، ١ / ٨٥ ، ط بيروت الأولى ــ ١٩٦٦ .
(٢) أنظر المصدر السابق ، ١ / ٩١ وما يليها . ٢ / ٣٧٢ . ط بيروت ــ ١٩٦٨ .
(٣) راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٩٣ ، ط مصر ــ ١٩٦٥ .
(٤) سورة المائدة ، آية ٥٤ .
(٥) أنظر ، القاضي : تثبيت دلائل النبوة ، ٢ / ٤١٧ ، ط بيروت ــ ١٩٦٨ .
(٦) سورة الفتح ، آية ٢٧ .

ومن ناحية أخرى أخبر حتى بعد صد المشركين عن دخولها (مكة) وانتاب الشك نفراً من قومه ، وبين لهم أن ذلك سيكون لا محالة من بعد ، فكان الأمر كما قال وحقق الله رؤياه المتقدمة[1] .

وقوله (ألم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين)[2] .

فكان الأمر كما أخبر عنه ، والحرب التي كانت بين فارس والروم ، وهزيمة الروم أمام الفرس ، ثم تحقق الشطر الغيبي الآخر ، بانتصار الروم وهزيمة الجيش الفارسي .

وآية النصر الأكبر الذي حققه النبي بكتيبته المؤمنة في موقعة بدر[3] . والتي بشر بها القرآن وأخبر عنها (سيهزم الجمع ويولون الدبر)[4] .

وفي تقريع اليهود الذين كانوا قد تمنوا الموت ثم عدلوا عنه (فتمنوا الموت إن كنتم صادقين)[5] ... (ولن يتمنوه أبداً بما قدمت أيديهم)[6] .

وإذا كان الجانب الأول لمحور الاعجاز الغيبي يمثل اخبار المستقبل ووقائعه فان الوجه الآخر لهذا المحور يمثل اخبار الأولين وكتبهم المنزلة وما تضمنته من خلق آدم . وما كان له مع الملائكة ومع ولده ومع ابليس ، وقصة نوح مع قومه ، ثم ابراهيم . واسحق ، ويعقوب ، والاسباط ، ويحيى ، وأيوب ، وموسى ، وهرون ، وغيرهم من الأنبياء . وتعد هذه الأخبار أدلة لنبوة محمد (ص) واعلامه . الذي لم يقرأ تلك الكتب ولا عرف ما فيها ، ولا اختلف إلى أهلها ، ولا اختلفوا إليه[7] (تلك من أنباء

(١) القاضي : المغني ، إعجاز القرآن ، ١٦ / ٣٣٣ .
(٢) سورة الروم ، آية ٣ .
(٣) القاضي المغني ، إعجاز القرآن ، ١٦ / ٣٣٣ .
(٤) سورة القمر ، آية ٤٥ .
(٥) سورة البقرة ، آية ٩٤ .
(٦) سورة البقرة ، آية ٩٥ .
(٧) راجع ، القاضي : تثبيت دلائل النبوة ، ص ٨٦ ، ٨٧ ، ط بيروت – ١٩٦٦ .

الغيب نوحيها إليك ، ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا ...)[1]. (ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك)[2] ، وتتلاحق هذه الدلالات لتؤكد قضية الاعجاز القرآني باعتباره عملاً إلهياً ، ودليلاً على نبوة محمد (ص)[3] .

٣ ـ نقض العادة :

ان الشرط الثالث للاعجاز القرآني يرتبط بعلاقة تبادلية مع الشرطين الفائتين ، والذي يؤكده هذا الشرط أنه عمل الهي ، يتجاوز الجهد الانساني في عموم محاولاته ، ويصف اعجازه واتساقه ، وتوافقه كوحدة متلازمة في انسجام كامل ، إذ لو لم يكن مثل هذا العمل الهياً (لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً)[4] .

وازاء هذا الشرط المنطقي ، يتبدى لنا وجه انتقاض العادة فيه باحتوائه الشامل الفريد على (المعاني ،والأدلة ،والأحكام الشرعية واستقامة جميع ذلك على النور والامتحان، وزوال التناقض عند التفريع[5] والاستنباط[6] ، ووضوح القول في ذلك على الأوقات، حتى ان أهل كل علم يلتجئون إليه في أصول علومهم ، والمتكلمون بنوا الكلام في التوحيد[7] على ما ذكره الله في كتابه (ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب)[8] ، وثمة ما يضبط المحور الثالث في نقض العادة

(١) سورة هود ، آية ٤٩ .
(٢) سورة يوسف ، آية ١٠٢ .
(٣) أنظر ، القاضي : تثبيت دلائل النبوة ، ١ / ٩٠ .
(٤) سورة النساء ، آية ٨٢ .
(٥) التفريع : جعل شيء عقب شيء لاحتياج اللاحق إلى السابق .
الجرجاني : التعريفات ، ص ٣٤ ، ط تونس ـ ١٩٧١ .
(٦) الاستنباط : استخراج المعاني من النصوص .
والاستنباطي *Deductive* : نسبة إلى الاستنباط ، وهو ما يتصف بالدقة ، ولزوم النتيجة عن المقدمات دون الاهابة بالتجربة .
الجرجاني : التعريفات ، ص ١٤ .
كرم المعجم الفلسفي ، ص ١٤ ، ط مصر الأولى ـ ١٩٦٦ .
(٧) القاضي : المغني ، إعجاز القرآن ، ١٦ / ٣٢٩ .
وانظر ، القاضي أيضاً : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٧١ ، ط مصر ـ ١٩٦٥ .
(٨) سورة البقرة ، آية ١٦٤ .

(... بأن أنزله جبريل فصار القرآن معجزاً ، لنزوله ، ولاختصاص النبي به ، لأن نزول جبريل هو — معجز — إذ لو لم ينزل بما ليس بمعجز لكان لا يعلم صدق النبي ، وإن كان نزوله علماً لنفس جبريل ، وإذا كان المنزل ، مثل القرآن لكننا نعلم نبوة جبريل بنزوله على حد إنتقضت العادة به ...)[1] فنقض العادة يؤكد معنى الاعجاز ، إذ ان القرآن تجاوز القانون الطبيعي للاشياء ، بنزول جبريل .

وإذا كان بعض المعتزلة ، قد تمسك بمبدأ الصرفة ، واعتبره بعضهم أساس الاعجاز القرآني ، فان القاضي ينفي شرعية هذا المبدأ ، وان كان يقر بانصراف دواعيهم ، فان هذا الانصراف نتيجة علمهم بأنها غير ممكنة [2] .

وإذا سلمنا فرضاً جدلاً بـ (الصرفة) ، فان ذلك يقضي بخروجهم عن العقل ، لأنه لا يجوز في رأي القاضي ، مع كمال عقلهم أن لا يعلموا ذلك ويعرفوه ، علماً بأنهم قادرون عليه [3] ، والآية (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) [4] ، تضع هذه الآية حداً فاصلاً ونهائياً بين نظرية الاعجاز بمحاورها الثلاثة ، وبين الشبه التي ناضلت الارتيابية في تدعيم فكرها ،وتبريراً لمناهضة الاسلام ومباشرة الهجوم عليه.

تواصل المد المعادي للاسلام وتآزرت قواه في سبيل هدم ركيزته الأساسية — القرآن — وقد شهد القرن الثالث الهجري أطروحات الجدل التي كتبها رجال المعتزلة في تفنيد مزاعم ابن الراوندي الذي كان رأس هذه القوى ، وممثلها في قيادة الارتيابيين . ومنظراً لبراهينها وحججها في مقالاته ومؤلفاته [5] التي وجد من يواصل

(١) القاضي : المغنى ، إعجاز القرآن ، ١٦ / ٢٣١ ، ط مصر الأولى .

(٢) المصدر نفسه ، ١٦ / ٣٢٤ .

وانظر ، رسالة في تحقيق أن القرآن معجزة ، ورقة ٧ ، مكتب الدراسات العليا — بغداد .

(٣) القاضي : المغنى ، إعجاز القرآن ، ١٦ / ٣٢٥ .

(٤) سورة النساء ، آية ٨٢ .

(٥) من مؤلفاته : « الدامغ ، الزمرد ، التاج ، القضيب ، الفريد .

ابو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص ٢٣٩ — ٢٤٣ ، ط بيروت — ١٩٦٨ .

وانظر عنه : ابن النديم : الفهرست ، ص ٤ ، ط بيروت — ١٩٦٤ .

الخياط المعتزلي : الانتصار ، ص ١٤٢ ، ط مصر — ١٩٢٥ .

القاضي المعتزلي : فضل الاعتزال ، ص ٢٩٩، ط .تونس — ١٩٧٤ .

الدكتور عبد الرحمن بدوي : تاريخ الالحاد في الاسلام ، ص ٧٧ ، ط مصر — ١٩٤٥ .

نشرها بعده . كالرافضة التي جوزت في القرآن الزيادة والنقصان [١] ولعل هذه من أخطر التهم التي وجهت إلى القرآن ، من فرقة تضع نفسها في دائرة الاسلام ، وفسرت اتهامها بقولها ان القرآن (... كان على عهد رسول الله (ص) اضعاف ما هو موجود بيننا ... وحتى قالوا ، ان سورة الأحزاب كانت بحمل جمل . وانه قد زيد فيه ونقص وغير وحرّف ...) [٢]، وإذا كان هذا ما زعمه الروافض ، فانه امتداد لفكر الملحدين، تنظيراً لشكوكهم (وما أتوا في ذلك الا من جهة الملحدين الذين أحرجوهم من الدين من حيث لا يعلمون) [٣] ، ويحلل القاضي اتهامات الرافضة ، مبتدئاً بفرضية جدلية ، وهي : جواز نقص القرآن أو زيادته فاذا سلمنا بهذه الفرضية ، فان القرآن لن يصبح معجزاً ، لاحتمالات التغير فيه ، نقصاً أو زيادة . كذلك فانه سيكون قاصراً على اثبات نبوة النبي . وتتداعى النتائج بعد ذلك إلى أنه لا يمنحنا أدنى ثقه ببرنامجه (من الشرائع والأحكام) .

وثمة احتمال أن يكون قد تعبدنا بصلاة سادسة وبصوم شهر آخر وبحج بيت بخراسان . فاذا أصبح هذا الافتراض يقيناً . فينبغي أن لا نقر أحكامه ، إذ ربما تكون هذه الأحكام ــ منسوخة ــ ونقلت إلينا بوضعها المنسوخ [٤] .

ويتابع القاضي اتهامات الروافض إلى آخر مداها ، وما يترتب على مقدمة دعواها في زيادة القرآن والنقص فيه من نتائج صعبة تلغي العقيدة الاسلامية بأكملها ، باعتبار ان القرآن عمادها وقاعدتها .

ويقدم القاضي مقابل ما أشاعته فرق الغلاة اعتراضه على مقدمتها بقوله (انه لم يخل زمان من الأزمان منذ النبي حتى وقتنا ممن يحفظ القرآن درساً وتعليماً ، فكيف يصح مع ذلك الزيادة التي زعمها الرافضة أو النقص الذي ادعاه الغلاة ؟

(١) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٠١ ، ط مصر – ١٩٦٥ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٦٠١ .
(٣) راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٠١ .
(٤) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٠١ .

وبديهي وضروري. لو كان احتمال النقص في القرآن أو الزيادة فيه محتملاً لعرفناه ولشعر به حفظته وقارئوه . وإذا كان قد زيد على هذه الكتب التي يقرأها الناس أو نقص منها لعرفه وعلمه من أهله وأنكره في الحال [١] .

نتائج نظرية الاعجاز

١ – استدعت قيمة القضية التي يطرحها هذا البحث أن نفرد له فصلاً قائماً بذاته ، للتعرف في البدء عبر المقدمة على موقف المعتزلة ، ومدى ما أسهمت به في نطاق العلوم القرآنية نتيجة فحصها المتصل عبر حياتها المذهبية لجوانب الاعجاز في القرآن ودلالاته . وإن كانت بعض الأطراف الاعتزالية قد قدمت بعض المواقف التي قدتُحمَل على معنى التطرف والغلو ، فانها في نهايتها تعد موقفاً اجتهادياً – ذاتياً – أسقطه الولاء الديني للحركة الاعتزالية ، والتزامها بالقرآن كعمل الهي.

٢ – أولى ميزات نظرية القاضي في الاعجاز ، وأكثرها وضوحاً هي : توافقه التام مع النظرية الاسلامية العامة التي عالجت أسس الاعجاز القرآني [٢] من خلال أسلوبه المتعالي المتفوق ، وقصص الأولين ، وأخبار المستقبل ، فلم يقدم فحص القاضي (المذهبي) اضافة تذكر . بقدر حرصه على متابعة الجهد الاسلامي العام ، فلم يبد رأياً مخالفاً . إلا بتأكيد اتباعيته لجمهور المسلمين في المحاور التي تناولتها نظريته .

٣ – نجح القاضي في ابراز مسألة بلاغة القرآن . وخصها بمعالجاته اللغوية العميقة ، باعتبارها قوام الاعجاز وأهم خصائصه الأساسية ، في جزالة اللفظ القرآني وحسن

(١) المصدر نفسه ، ص ٦٠١ .

(٢) يتفق القاضي مع امام الحرمين الجويني (٤١٩ – ٤٧٨ ه) الأشعري في قضايا الإعجاز الأساسية راجع ، الجويني : لمنع الأدلة في قواعد أهل السنة ، ص ١١١ – ١١٢ ، ط مصر – ١٩٦٥ .
وراجع أيضاً ، الآمدي : الشعري غاية المرام ، ص ٣٤٢ وما بعدها ، ط مصر – ١٩٧١ .
وتتوافق الرؤية الاعتزالية والاسلامية للإعجاز مع الشيعة الامامية . التي اعتبرت مقومات الإعجاز (في أسلوبه وأخباره بالمغيبات وفي علومه ونظامه) .
راجع ، محمد جواد مغنية : معالم الفلسفة الاسلامية ، ص ١٦٣ ، ط بيروت – ١٩٦٠ .

معناه . على نحو يعد اضافة جادة في البلاغة العربية لم تبلغه معظم الدراسات المتخصصة التي تناولت بالبحث هذا الجانب .

٤ ـ حاول قاضي القضاة ، في نظريته أن يعتمد على ثقافته الذاتية في تجاوز نقولات العرب وتجنب حواشيهم وشروحهم ازاء محور أحبار المستقبل ، فاعتبره ـ جانباً تكميلياً ـ ووظيفياً ـ . ولعل معالجة القاضي لهذا المحور على هذا النحو متأتياً من النقطة المركزية التي يدور حولها موضوع الاعجاز . وهي : « انتقاض العادة » التي تعد كافية في تحقيق الاعجاز القرآني . باعتبارها نقطة تحد مثلى في تثبيت محاور الاعجاز وترسيخها بقناعة لدى عموم المسلمين .

٥ ـ ومما يسجل القاضي في نتائج بحثه عن الاعجاز أنه أبدى مقاومة شديدة للجانب الاحادي في موقف المردار والنظام ورفاقهما الآخرين فأسقط دعواهم في امكانية محاكاة القرآن أو مماثلته في كتابته وحروفه .

الأمر الذي جعل التزامه الديني حاسماً متفوقاً على مذهبيته .

٦ ـ تبدى امتثاله الاسلامي ويقظته الدينية في مبادرة رصد اتجاه الغلاة الارتيابي ، ومقولاته الشكية فتصدى لها بالنقد التحليلي وقضى بنقضها وتهافتها .

* * *

الفصل الثالث

القاضي فقيهـــاً

مقدمة :

لم يبدأ المسلمون دراسة علمية للفقه . إلا في نهايات العصر الأموي الذي تم فيه فحص الأحاديث . ومراجعة نقلتها وتدقيق رواياتها . ثم عملية تنظيمها وتبويبها . وفق قواعد أصولية ثابتة . على النحو الذي بدأته المدرسة السورية التي وضع أسسها الفقهية الأوزاعي ١٥٧ هـ ، التي سادت تعاليمها العالم الاسلامي ، بينما يرجع فضل صياغة أصول التشريع وارساء قواعده ، وبيان كيفياته . إلى مدرسة أبي حنيفة (١٥٠ هـ) بجهود تلميذه النشط القاضي أبي يوسف (١٨٢ هـ) الذي كان كبير قضاة الدولـة العباسية . فأصبح فقه أبي حنيفة هو الفقه السائد ، في كافة ولايات العالم الاسلامي وأقاليمه [١] ، وقد وجدت حركة الاعتزال في الفقه الحنفي طابعاً عقلانياً يلائم خطها المنهجي [٢] من خلال خصائصه التي تميز بها ، من شمولية التنقيح الجدي ، والاعتدال المنهجي للطرق المستعملة ، باعتبارها توسيعاً للقانون الاسلامي .

كل هذه الخصائص جعلت المعتزلة تعتمد على أبي حنيفة في القضايا الشرعية، وثمة

(١) راجع ، أوليري : الفكر العربي ومكانه في التاريخ ، ص ٩٠ ط مصر الأولى .

(٢) يعد الامام أبـو حنيفة من رجال الفكر الحر وخاض في علم الكلام ووضع فيه كتاباً دعاه « الفقه الأكبر » اشارة إلى أفضليته على الفقه الآخر .

راجع ، جار الله : المعتزلة ، ص ٢٥١ – ٢٥٢ ، ط مصر – ١٩٤٧ . ومع التحفظ الشديد زعم الأشعري : أن الإمام النعمان ، وافق المعتزلة على مقولة (خلق القرآن) .

الأشعري : الأبانة ، ص ٣٥ .

فقهاء حنفيون ، قالوا بالاعتزال ، كزفر بن الهذيل فقيه معتزلة البصرة ، ومن متقدمي أصحاب أبي حنيفة ، وحين قيل لأبي حنيفة : زفر قدري ! قال : دعوه ، لا تناظروه، فان الفقه يرده[1] . بينما كان أبو عبدالله الشيباني أحد الرواد الذين انتشر فقه أبي حنيفة بفضله ، ويجيء محمد بن شجاع الثلجي ليتفوق على كل الأصحاب بعد أن فتق في الفقه الحنفي ، بما أضافه من حجج « فاظهر علله وقواه بالحديث ، وجلاه بالصدور »[2] .

ويذكر الصفدي : « ... ان الغالب في الحنفية معتزلة »[3] . ولئن كانت معتزلة البصرة قد تبنت هذا الفقه في معالجة ما يصادفها من فروع الدين فانها لم تلزم نفسها بأي ولاء لمواقف أبي حنيفة « الاعتقادية » ، ولكنها أيضاً لم تحاول الرد على ما قدمه في نقض مواقفها في العدل والتوحيد[4] . وهو الأمر الذي تولاه بشر بن المعتمر « البغدادي » الذي عارض أصحاب أبي حنيفة والزاماتهم على الأصول الاعتزالية بكتابه « الرد على أصحاب أبي حنيفة »[5] .

وحاول ابن المعتمر أن يقدم حلولاً للمشاكل الفقهية من وجهة نظره الذاتية في مؤلفه « اجتهاد الرأي »[6] . والذي كان مقدمة لأصحابه[7] من أجل ايجاد بدائل للصيغ الفقهية التي طرحتها مذاهب الفقه المعادية للاعتزال ومن بينها — الحنفية — .

على أن اهتمام معتزلة بغداد . بأصولها المذهبية ، ومواجهة خصومها وتدعيم موقفها

---

(١) ابن المرتضي : طبقات المعتزلة ، ص ١٢٨ ، ط بيروت — ١٩٦١ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٢٨ — ١٢٩ .
(٣) الصفدي : الغيث المنسجم ، ٣ / ٤٧ ، ط الاسكندرية — ١٢٩٠ هـ .
(٤) من أعمال أبي حنيفة في نقض الفكر الإعتزالي . « الرد على القدرية » ، « إثبات الصفات » ، « أفعال العباد مخلوقة بخلق الله تعالى » ، « رد القول بالأصلح » .
راجع ، ابن النديم : الفهرست ، ص ٢٠٢ .
وعبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٠٨ .
(٥) ابن النديم : الفهرست ، ص ١٦٢ .
(٦) المرجع نفسه ، ص ١٦٢ .
(٧) يتضح ذلك في محاولة جعفر بن مبشر ، وما قدمه من حلول لمشاكل فقهية عديدة .
راجع ، القاضي المعتزلي : طبقات المعتزلة ، ص ٧٨ — ٨١ ، ط مصر — ١٩٧٢ .
وابن المرتضي : طبقات المعتزلة ، ص ٧٦ وما يليها ، ط بيروت — ١٩٦١ .
وانظر ، الخياط المعتزلي : الانتصار ، ص ٨٣ — ٩٢ ، ط مصر — ١٩٢٥ .

المحلي في بغداد وطموحاتها السياسية في إقامة الدولة الاعتزالية ، حالت هذه الأسباب دون انجاز بناء فقهي منظم خاص بهم . مقابل هذا كله لجأوا إلى (الشافعي) [١] باعتباره أقرب مذاهب الفقه إلى موقفهم الشرعي ، وبالرغم من انتقائيته (في توسطه بين أهل الحديث وأهل الرأي) ، إلا أنه انتهى إلى علم الأصول بعد أن جمع بين مسائل المنطق ، وايمان الفلسفة والكلام شيئاً غير قليل [٢] تبدى في وضعه لأصول الاستنباط الشرعي ، وتدوين قواعده [٣] فأصبح أغلب المعتزلة على هذا المذهب وفي مقدمتهم القاضي عبد الجبار المعتزلي ومدرسته ، فآزروا فقه الشافعي ، ودعموا مسائله بالحجج والبراهين .

رصد القاضي في برنامجه الفكري العام ، خطأً فقهياً ، تواصل بجملته الشرعية الأصولية ، مع فكرياته المذهبية ، جدلاً وحواراً ، ازاء رد الفعل المباشر ، والهجمة المعادية التي تعرضت لها الحركة الاعتزالية في القرن الرابع الهجري والتي كان في مقدمتها ، ما أشاعه السلفيون من تهمة ابتعاد الاعتزالية عن القضايا الشرعية وتنكره لأصولها . وتعرضوا بسبب ذلك إلى تشنيعات الفقهاء الامتثاليين للسلفية الحنبلية وسواها، من الانماط الفكرية والفقهية الاتباعية [٤] .

الأمر الذي دفع الكعبي (٣١٩ هـ) أن يتوجه في مقدمة كتابه (قبول الأخبار) إلى الشبيبة المعتزلية مطالباً إياهم بضرورة الثقافة الفقهية واستيعاب أصول أحكامها ، لمواجهة خصوم الاعتزال وأعدائه ، الذين شهروا بهم واتهموهم : (بقلة العلم ونسبوا إليهم ما ليس لهم ... وأردت أن ينظر شباب أصحابنا فيما بينت... والفقه لا يكادون

(١) راجع ، ابن المرتضي : طبقات المعتزلة ، ص ١٢٩ .

(٢) عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٣٤ ، ط مصر – ١٩٥٩ .
هذا على الرغم من أن الشافعي كان أكثر أئمة الفقه عداء للكلام ، وأكثرهم تحذيراً من علومه وأهله .
راجع ، الدميري : حياة الحيوان الكبرى ، ١ / ١١ ، ط مصر – ١٣٥٣ هـ .

(٣) راجع ، الدكتور ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الاسلامية ، ص ١٠١ ، ط مصر – ١٩٧٦ .

(٤) أنظر ، الداودي : طبقات المفسرين (ردود الفقهاء الحنابلة وسواهم على المعتزلة) ١ / ٢١ ، ٧١ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٤٦ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢ / ٩٣ ، ١٢٧ ، ١٢٩ ، ٣٢٣ ، ٣٢٥ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ .
وانظر ، الذهبي : العبر ، ٣ / ٣٥ ، ط مصر .

يلتفتون إليه ... وخصومهم يتسلقون عليهم ...)[1] الأمر الذي مكن المعتزلة فيما بعد أن يتسلموا مفاتيح الرد على معارضيهم ، بعد أن أدركوا ضرورة التلازم بين الأصولية الاعتزالية وبين الشرعيات ، على النحو الذي بينه القاضي عبد الجبار ونبه إليه (ان المكلف إذا عرف الأصول لزمه معرفة الفقه والشرع)[2] .

ولأن عدّت الجبائية بطرفيها (الأب والابن) أقل محاور الاعتزال اهتماماً بدراسة الفقه ، وقضاياه فان مريديها وأنصارها تفرغوا في وضع دراسات متخصصة في هذا العلم ، وكان القاضي عبد الجبار أبرز ممثل لها ، في تقديم اطروحاته الفقهية ، فصل فيها مبادىء التشريع الاسلامي وبسط رأيه المذهبي بكفاية تامة باضافاته المنهجية التي أشاد بها ابن خلدون :

(وكملت صناعة الفقه بكماله، وتهذيب مسائله ... وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون ، كتاب البرهان لامام الحرمين ، والمستصفى للغزالي ، وكتاب العمد لعبد الجبار وشرحه لأبي الحسين البصري ، وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه)[3] واعتبر الزركشي دور القاضي في الفقه دوراً تاريخياً (... حتى إذا جاء القاضيان ، أبو بكر الطيب .. وقاضي المعتزلة عبد الجبار ، فوسعا العبارات ، وفكا الاشارات ، وبينا الاجمال ، ورفعا الاشكال واقتفى الناس بآثارهم ...)[4] .

وأطروحات القاضي في الفقه توثق هذه الشهادات ، وتؤكد دوره الرائد في هذا المجال ، فقد باشر القاضي ولاءه الوثيق بالدين في عموم مسائله الكبرى ، دقة وتفصيلا، فكان فقيهاً ، بالمعنى الاصطلاحي ، لهذه الكلمة ، وكانت آراؤه ومساهماته في مجمل مشكلات الفقه وقضاياه الشرعية (عبادة وأحكاماً) تتضح في حجم مؤلفاته ، باتجاه تنظير بعض المسائل وترشيد بعضها الآخر ، مما يؤكد براعته التشريعية ، في اثراء الدائرة الفقهية .

(١) الكعبي المعتزلي : قبول الأخبار معرفة الرجال (مخطوط) ، ورقة ٣ .
(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٢٦ ، ط مصر – ١٩٦٥ م .
(٣) ابن خلدون : المقدمة ، ص ١٠٣١ ، ط مصر – ١٣٧٩ هـ .
(٤) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٤٩ ، ط. مصر – ١٩٥٩ .

وابتداء فان قاضي القضاة يضع كتاب « العمد » [1] على رأس أعماله الفقهية ، وعلى وحدات هذه الأطروحة ينشيء أبو عبدالله البصري كتابه « المعتمد في أصول الفقه » ويعتمده الملاحمي (٥٣٢ هـ) في مقدمة مصادره في صياغة أجزاء سفره «المعتمد في أصول الدين » ويبقى « العمد » أحد أبرز الاسهامات الذي كان موضع رعاية الأصوليين وعنايتهم ، بعد أن قدم شرحاً له في مؤلفه « شرح العمد » [2] .

وأضاف القاضي إلى العمد وشرحه ، كتباً أصولية أخرى ، في مقدمتها « أصول الفقه » [3] و « نصيحة المتفهقة » [4] وبسط رأيه في مسائل الفقه العامة والخاصة ، ومعالجتها ، في أعماله الأخرى «مجموع العهد » [5] ، « النهاية » [6]، «الحدود » [7] ، « العقود » [8] ، « شرح العقود » [9] ، « المبسوط » [10] .

وامتداداً لبنائه الفقهي وثقافته الشرعية ، ساهم عبد الجبار المعتزلي في دعم الفقه الشافعي وتعميق القضايا التي تعرض لها بالفحص والدراسة ،في كتابه « الاختيارات »[11] الذي ترك فيه قاضي القضاة قسماته الذاتية ، وإن كان في مجمل عمله يعتبر تعزيزاً لولائه المذهبي الذي يبرزه كتابه « الشرعيات » الذي تناول فيه مباحث « الاجماع ، والقياس ، والاجتهاد ومسائل العموم ، و الخصوص والأمر والنهي » على نحو جديد، ومعالجة متميزة ، على غير ما تناولته كتب الفقه والأصول ، فقدكان يكتفي منها بذكر جمل القول وما يجري منها مجرى الأصول[12] ،ذلك ان هدف القاضي في مجموعة أعماله الشرعية ، كان « مذهبياً » ، إذ أنه سعى عبر مؤلفاته هذه إلى تأصيل معتقداته الاعتزالية

(١) القاضي : المغني ، الشرعيات ، ١٧ / ٣٠٥ .
(٢) القاضي ، المغني ، الأمامة ، القسم الثاني ، ص ٢٥٨ ، ط مصر الأولى .
(٣) القاضي : المغني ، الشرعيات ، ١٧ / ١٠٢ .
(٤) القاضي : فضل الأعتزال ، ص ١٨٣ .
(٥) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٨٤ .
(٦) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٦٨ .
أبو الحسين البصري : المعتمد (مخطوط) ، ورقة ٢١ .
(٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٦٨ – ٣٦٩ .
(١١) ابن المرتضي : طبقات المعتزلة ، ص ١١٣ ، ط بيروت – ١٩٦١ .
(١٢) راجع ، المغني : الشرعيات (مقدمة المحقق) .

ذات الجوانب الشرعية ، لذلك يقرر القاضي (ان الغرض بيان ما يعرف به الاحكام من الوعد والوعيد دون تقصي القول في أصول الفقه) وبعبارة أخرى : فان الجزء «الشرعي» من موسوعة المغني ، يلتقي فيه أصلان ، سماهما الأقدمون : (أصل الاعتقاد وأصل العمل) نظراً ، وتطبيقاً ، فكراً وحياة ، وبهذا التلازم يؤكد القاضي هدفه الاعتزالي في توظيف مجمل المفردات الشرعية في دعم عقيدته وتعزيز مذهبيته الاعتزالية . أو أنه حاول أن يضع للفقه أصولاً من الفكر والعقيدة الاعتزالية [١] .

وابتداء يعتبر القاضي « الأصول الخمسة » شروطاً أساسية مقررة لعقيدة الانسان المسلم ، غير انها لا تعد قائمة بذاتها ، وإنما تتصل جدلياً بغيرها ، التي تقضي بضرورة معرفة الفقه والشرع [٢] أي أن يعلم الشرع أحكاماً ، أسباباً ، عللاً ، شروطاً ، وطرقا[٣].

لذلك نبه القاضي إلى أهمية الفقه ومزايا دراسته[٤] لأنه يحتل موقعاً حياً في الطريق إلى معرفة الشرائع الأساسية ، معرفة ما جاء به النبي من الفرائض والواجبات والحلال والحرام [٥] .

أصول الأحكام الشرعية

١ ــ الكتاب :

هو المصدر الأول ، المتقدم على غيره . في اقامة البناء الشرعي وتأسيس وحداته الفقهية ، ففي اتجاه الأحكام يكون أصلاً مباشراً قطعياً ، بشرط أن يؤدي اللفظ معنى واحداً ، بينما يكون احتمالياً إذا احتمل اللفظ أكثر من معنى .

(١) أنظر ، القاضي : فضل الاعتزال ، ص ١٩٤ وما يليها ، ط تونس ــ ١٩٧٤ .
(٢) أنظر ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٢٦ ، ط مصر الأولى ــ ١٩٦٥ .
(٣) راجع ، المغني ، الشرعيات (المقدمة) .
(٤) راجع ، القاضي : فضل الاعتزال ، ص ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ .
(٥) يرى القاضي ان ذلك يندرج تحت حزبين :
أ ــ يجب على كل واحد أن يعرفه كأصول العبادات ، نحو اعداد الصلوات ، أو صوم رمضان ...الخ
ب ــ العلم بفروع هذا الباب ، وهو الذي يسوغ فيه التقليد .
راجع ، القاضي : المختصر في أصول الدين ، ص ١٧٠ ، ط. دار الهلال ــ ١٩٧١ .

لذلك فالكتاب حجة وهو الأصل من حيث أن فيه التنبيه ما في العقول ، كما أن فيه الأدلة على الأحكام . [1] .

فهو مصدر للتشريع — الأصيل — وتوقيع أحكامه ، وان ذلك يتعلق بالخصائص التي تميز بها والتي جعلته أصلاً مستقلاً ، لأنه في ذاته وحدة متصلة متماسكة ، ليشعر الناس بوحدة التشريع وشموليتها ، فلا تتم العناية (لبعضهم دون بعض) [2] وذلك أنه جاء بياناً أمياً شاملاً ، مؤكداً أن العقيدة هي الاساس فيه ، ومظهرها ، التصديق والاقرار .

وتعد الناحية الخلقية هدف الكتاب الأسمى ، تهذيباً للانسان ، وترشيداً لنزعاته باتجاه الخير العام ، واسقاط الانانية ، وحب الذات .

فيما تتصل الناحية الشرعية فيه بأعمال الناس اتصالاً وطيداً في تنظيم علاقة الفرد بالجماعة ، سلماً وحرباً [3] ، وقد خلط القرآن بالأحكام الوازع الديني ، وقصص الأولين وعداً بالجنة ووعيداً بالنار ، ترغيباً ، وترهيباً ، ليوقظ الضمير دائماً ، وينبه إلى أن الله — القادر المهيمن — لا تخفى عليه خافية ، وأنه يحاسب في الدنيا على الأعمال الخارجية ، كما يحاسب في الآخرة على الأعمال الداخلية ، حتى التحضيرية منها .

ومنهجية القرآن في بيان الأحكام تتبدى بوضوح كاف في طابع آياته المكية القصار الموجزة ، ليسهل على السامعين وعيها ، وادراكها ، واستغرقت آياته المدنية ، التشريع ، غلبت عليها صفة « الطول » ، لأنها تقنينية تستدعي تعقلاً وتبصراً ، وبيان علة الأحكام ، وإذن فالقيمة التي تتبدى في القرآن لا باعتبار مصدره الالهي وحسب ، بل باعتباره مصدراً للتشريع ، ولاحتوائه الشامل الفريد على : المعاني والأدلة والأحكام الشرعية واستقامة ذلك كله ، وانتفاء التناقض عند التفريع والاستنباط ووضع القول في ذلك

(١) راجع ، القاضي : فضل الاعتزال ، ص ١٣٩ ، ط تونس — ١٩٧٤ .

(٢) القاضي : المغني ، الشرعيات ، ١٧ / ٣٨ ، ط مصر الأولى — ١٩٦٣ .

(٣) راجع ، الدكتور محمد سلام مدكور . مدخل الفقه الاسلامي ، ص ٦٩ — ٧٣ ، ط مصر — ١٩٦٤ . وانظر الدكتور عبد الحميد الحاج : النظم الدولية في القانون والشريعة ، ص ٦٠ — ٦٨ ، ط مصر ١٩٧٥

على الأوقات [1] .

٢ – السنة :

والسنة ثانية مصادر التشريع الاسلامي، الاصلية [2] ، وهي واجبة الاتباع في جميع المذاهب الاسلامية ، وتبنى المعتزلة هذا المصدر بعد وضع شروطهم في قبول الحديث إذ ينبغي أن يكون متوافقاً مع أصولهم المذهبية ، مؤيداً لوجهة نظرهم في نطاق مفاهيم الاعتزال في العدل والتوحيد ، وقد أثارت شروطهم هذه الحنابلة الذين وجهوا إليهم تهمة تخطي السنة وتجاوزها ، وعدم الاخذ بها [3] وقد يكون مثل هذا الاتهام حقيقياً إذا قصد به بعض المعتزلة الذين كان منهم من يقدم اجتهادات ذاتية ، نتيجة قناعة خاصة فقد رفض النظام أن يكون المتواتر طريقاً للعلم ، أو أنه حجة ، بل كان يجوز وقوعه كذباً [4].

على أن المعتزلة وفي مقدمتهم قاضي القضاة اعتبر السنة دليلاً قطعياً ، ونفى تهمة ابتعاد المعتزلة عن السنة (... فالتمسك بالسنة والجماعة ... هم أصحابنا ... دون هؤلاء المشنعين الذين عند التحقق لا يميزون ما يقولون) [5] .

وتتبدى قيمة السنة كمصدر للتشريع عند القاضي ، في مسألة اعتراضه على الفقه

---

(١) القاضي : المغني ، إعجاز القرآن ، ١٦ / ٣٢٩ القاضي أيضاً : شرح الأصول ، ص ٥٧١ .

(٢) السنة القولية تسمى (الحديث) . ينزل به الوحي بالمعنى فقط ويعبر عنه النبي بلفظ من عنده ، أما السنة الفعلية ... فتكون بفعل النبي بعد تفكير واجتهاد ، ويتبعها المسلمون .

والنمط الثالث للسنة هي : التقريرية – وهي ما تكون تقريراً لاجتهاد أصحاب النبي أو تقريراً لوضع استقر الناس عليه .

راجع ، الدكتور مدكور : مدخل الفقه الاسلامي ، ص ٧٣ ، ط مصر الأولى – ١٩٦٤ .

وثمة تبويب آخر للسنة ، إذ اعتبرها الجرجاني نوعين :

سنة هدى : ويقال لها : المؤكدة ، كالاذان والاقامة والسنن والرواتب والمضمضة ... الخ . وهي واجبة .

وسنن الزوائد : كآذان المنفرد والسواك ، والأفعال المعهودة في الصلاة وفي خارجها وتاركها لا يعاقب .

الجرجاني : التعريفات ، ص ٦٥ ، ط تونس – ١٩٧١ .

(٣) راجع ، القاضي : فضل الاعتزال ، ص ١٨٥ .

(٤) البغدادي : أصول الدين ، ص ١١ ، ١٢ ، ط استانبول – ١٩٢٨ .

(٥) القاضي ، فضل الاعتزال ، ص ١٨٦ .

الشافعي الذي يرى أن القرآن لا ينسخ بالسنة القاطعة بينما كان رأي القاضي ، أن للسنة منزلة على حد القطع وهي بمنزلة القرآن [1] فلا يجوز إلاّ أن تدل على النسخ [2] وهي دالة على سائر الأمور . لأنها في دلالتها تسقط رأي الفقهاء – أصحاب الشافعي – الذين زعموا (أن نسخ الكتاب بالسنة لا يوجد) [3].

فالسنة مصدر أصلي ونهائي ، في القطع ، تماثل منزلتها منزلة القرآن ، حجة واثباتاً ، وهو موقف معظم مفكري الاسلام في درجة السنة وفاعليتها التشريعية ، وإذا كان القاضي قد جعل للسنة مثل هذه المرتبة العالية ، فانه آثر التوقف طويلاً في مراتب الخبر وأنواعه [4] .

فثمة نوعان من الخبر :

١ – متواتر : ورواته مجموعة من العدول – الثقات – عن مجموعة مماثلة ثقة وعدلاً ، وهو المتصل بالنبي ، وحكمه يوجب العلم والعمل قطعاً ، حتى يكفر جاحده .

---

(١) راجع ، القاضي : المغني ، الشرعيات ، ١٧ / ٩٠ .

(٢) ثمة ثلاثة اتجاهات للنسخ :

أ – لا ينسخ القرآن إلا القرآن ، فلا قوة للسنة في النسخ لأنها لا تماثل القرآن ، أو أنها دون درجته .

ب – السنة تنسخ القرآن . والقرآن لا ينسخ السنة .

جـ – القرآن ينسخ السنة ، والسنة تنسخ القرآن .

راجع ، الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ٢ / ١٥٣ ، ط مصر – ١٩٥٤ .

(٣) القاضي : المغني ، الشرعيات ، ١٧ / ٩٠ .

(٤) الخبر نوعان : أ – مرسل ب – مسند

أ – المرسل : ما أرسله راويه ارسالا من غير اسناد إلى راو آخر . وهو حجة عند الحنفية . خلافاً للشافعي في ارسال الصحابي .

ب – المسند : ما أسنده الراوي إلى راو آخر إلى أن يصل إلى النبي . والمسند أنواع : متواتر ، مشهور ، آحاد .

أما الخبر الكاذب : فهو ما تقاصر عن التواتر .

راجع ، الجرجاني : التعريفات ، ص ٥٢ ، ط تونس – ١٩٧١ .

ويعد الخبر « المشهور » من اضافة فقه أبي حنيفة إلى أنماط الحديث الأخرى . إلا ان هذا الخبر لا يرقى إلى حد التواتر إذ يجوز فيه التواطؤ .

راجع ، الدكتور مدكور ، مدخل الفقه الاسلامي ، ص ٧٦ – ٧٧ .

٢ ــ خبر الآحاد: هو ما نقله واحد عن واحد، وهو الذي لم يدخل في حد الاشتهار، وحكمه يوجب العمل، دون العلم لذلك فانه لا يكون حجة في المسائل ــ الاعتقادية.

وإذا كان القاضي يتفق مع الجملة الاسلامية بفرقها واتجاهاتها، في قبول المتواتر واعتماده دليلاً، فانه آثر أن يفصل مبحثه في خبر الواحد، لبيان مدى حجيته. وإن كان الكعبي (٣١٩ هـ) قد أكد صحية خبر الواحد، فأثبته وأوجب قبوله [١]، الأمر الذي دعا القاضي فيما بعد أن يقرر ان أحداً من المعتزلة لم يختلف في أن خبر الواحد، إنما يعمل به في (الأحكام) [٢] دون الحقوق والمعاملات [٣] كما أنه جوز ورود ــ التعبد فيه [٤] ــ مستنداً إلى ما روي من أن الصحابة كانوا يعملون به (خبر الواحد أو الاثنين) كذلك عملوا بالتواتر والمسموع عن النبي [٥].

وإذا تقررت حجية الخبر الواحد، فانه لا يعني عاماً، أو عائماً، دون تثبت منه أو سند له، أو ضوابط تحكم صحته، لذلك فان القاضي يبادر أولاً إلى القول (ان ما ينقل من أخبار الآحاد، فان صح فيه شروط القبول يقال فيه أنه سنة) [٦].

وأول هذه الشروط أن يكون راويه ــ عدلاً ــ [٧].

(١) الكعبي المعتزلي: قبول الأخبار (مخطوط)، ورقة ٢.

(٢) الأحكام ــ نوعان: عبادات، ومعاملات. فالأولى: بمفهوم مطلق تنصرف إلى الشعائر التي أمر الله بها الناس وشرعها لهم، ليقوموا بعملها، لعلمه أن في فعلها مصلحة لهم، وهذا اللون من الأحكام يوقف فيه عند النص الذي به شرع. والنوع الثاني من العبادات: هي ــ المادية، وهي الزكاة، وقد شرعت طهرة للمال ورحمة بالمحرومين. وثالث أنواع العبادات هي: الحج، أما الصلاة: فتعد رأس العبادات وأصل الطاعات، باعتبارها ركناً أساسياً للدين ومظهراً يومياً مباشراً له.

راجع، بدران أبو العينين: العبادات الاسلامية، ص ٣ ــ ٥، ط مصر أ ــ ١٩٦٩.

(٣) تجوز المصالحة في المعاملات لأنها من الباب الذي يمكن للمرء اسقاطه عن نفسه.

القاضي: المختصر في اصول الدين، ص ٢٥١.

(٤) القاضي: المغني، الشرعيات، ١٧ / ٣٨١ ــ ٣٨٢.

(٥) القاضي: المغني، الشرعيات، ١٧ / ٣٨٥.

(٦) القاضي: فضل الاعتزال، ص ١٨٦.

(٧) الذي يؤكد هذا الشرط بنية خبر (الواحد) ذاته، إذ أنه لا يتصل بالتواتر والشهرة، علماً بأن معظم الأحاديث (القولية) من هذا النمط، وخبر الواحد لا يفيد إلا (الظن)، ويتفاوت الفقهاء في الأخذ به فإذا كان القاضي قد وضع مثل هذا الشرط (العدل) فان الاحناف أضافوا إلى هذا الشرط: =

فالذي يحقق حجيته ، هو انضباط راويه ، ومقبولاً بشرط العدل بينما كان الجبائي يأخذ بخبر الاثنين ، ويضعه في دائرة الشهادات [1] دون أن تكون له درجة مؤثرة في كونه مصدراً أو حجة .

وإذا كان القاضي قد علق شرطاً واحداً في قبول خبر الواحد واعتماده فانه في رؤية المذاهب الأخرى لا يرقى إلى مستوى التواتر والشهود .

ومع ذلك فالقاضي يتفق مع الشافعي في مثل تعلقه الشرطي [2] في صحة السند والمحدث الثقة [3] وهو الشرط المركزي الذي اتفقت عليه المذاهب الاسلامية عموماً ، وقررت أن خبر الواحد العدل [4] الثقة يؤخذ ويعمل به ، ويرد الخبر إذا كان ــ راويه ــ غير عدل أو مشتبه به [5] .

وأما حجية خبر الجماعة فتماثل شروطه ، خبر الآحاد نحو أن يكون جامعاً

أ ــ ألا يخالف راويه العمل به .
ب ــ أن يكون موافقاً للقياس والأصول الشرعية .
جـ ــ أن يكون من غير ما تعم فيه (البلوى) ويتكرر وقوعه ، لأن هذا يقتضي شهرته.
أما مالك فاشترط للاحتجاج به :
أن يكون موافقاً لما عليه عمل أهل المدينة ، بينما يتفق الشافعي مع القاضي في اشتراطه اتصال السند وصحته ، وأن يكون المحدث (ثقة معروفاً) .
وعند ابن تيمية ، أن يكون براويه الثقات عن الثقات والمتعلقات بالقبول .
راجع ، الخوانساري : روضات الجنات ، ص ٤٠٦ ، ط طهران ــ ١٣٦٧ هـ .
الدكتور محمد يوسف موسى : ابن تيمية ، ص ١٦٨ ، ط مصر ــ ١٩٦٢ م .
الكوثري : فقه أهل العراق ، ص ٣٣ ــ ٣٦ ، ط بيروت ــ ١٩٧٠ م .
الدكتور مدكور : مدخل الفقه الاسلامي ، ص ٧٧ ، ط مصر ١٩٦٤ .

(١) القاضي : المغني ، الشرعيات ، ١٧ / ٣٨١ وما يليها .
(٢) راجع ، الكوثري : فقه أهل العراق ، ص ٣٦ وما يليها .
ومدكور : مدخل الفقه الاسلامي ، ص ٧٧ .
(٣) القاضي : المغني ، الشرعيات ، ١٧ / ٣٨١ ــ ٣٨٢ ــ ٣٨٥ .
(٤) العدل والعدالة (لغة) مصدر مقابل (ملحق) وهو انصاف الغير ، بفعل ما يجب له ، ويستحق عليه ، وترك ما لا يجب عليه .
وذكر القاضي : أن العدل هو فعل حسن يتعدى الفاعل إلى غيره بنفعه أو ضرره .
راجع ، أبو الحسين البصري : المعتمد (مخطوط) ، لوحة ٧١ب .
(٥) أبو الحسين البصري ، المعتمد (مخطوط) ، ورقة ٧١ب .

لشرائط ، تكون في محصلتها شرطاً واحداً ، وبصفة واحدة ، وهي أن تبلغ الجماعة في كثرتها ، مبلغاً لا يتفق الكذب منها ، وأن ليس ثمة مصلحة لهذه الجماعة في الكذب أو التواطؤ فيه [1] .

٣ ـ الاجماع [2]

يتبدى في عنصر المشاركة الجماعية ، باتفاق عموم فقهاء المجتمع بعد عصر النبي على حكم شرعي قابل للاجتهاد ، توجهاً ، لهدف منتظر من غير اضطرار ، إذ لو حكمه مثل هذا الشرط (الاضطرار) [3] لعاقه عن أداء وظيفته .

ولا يشترط في تحقيق الاجماع أن يكون في وقت واحد ، او أوقات ، كما أنه ليس ثمة فرق بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح ، فالحال واحدة في أنه اجماع [4]، رداً على الذين اعتبروا الاجماع ، اجماع أهل المدينة .

لذلك فان رؤية القاضي كانت تتسم بتوسيع آفاق الاجماع وفاعليته ، واقصاء المحلية والمكانية عنه ، إذ لا يمكن أن يكون مقيداً ببلد دون بلد آخر ، وإنما شرط الاجماع ، يرتبط بضرورة اجماع الأمة كلها [5] ، أو عموم فقهائها وعلمائها ، وهو

---

(١) القاضي عبد الجبار : المغني ، الشرعيات ، ١٧ / ١٠ .

(٢) الاجماع : لغة ، العزم والاتفاق ، واصطلاحاً ، يعني اتفاق المجتهدين من أمة النبي في عصر على حكم شرعي .

راجع ، التهانوي : كشاف (اصطلاحات الفنون) ، ص ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ط مصر ١٩٦٣ .

ويتناسب حد الاجماع عند القاضي مع ما ذكره التهانوي ، فهو ما أجمعت الأمة عليه ، وثبت ذلك من اجماعها ، فأما ما لم يثبت مما لم يجز التمسك به فهو فى مرتبة أخبار الآحاد .

القاضي : فضل الاعتزال ، ص ١٨٦ ، ط تونس ١٩٧٤ .

يماثل تعريف القاضي المفهوم العام للاجماع عند أهل السنة .

راجع ، ابن حزم : الاحكام في أصول الأحكام ، ٢ / ١٢٨ ، ط ـ مصر .

(٣) راجع ، القاضي : المغني ، الشرعيات ، ١٧ / ١٥٣ .

(٤) المصدر نفسه ، ١٧ / ٢١٤ .

(٥) حجية الاجماع تقرر عند الخياط المعتزلي (٣٠٠ هـ) إذا كان الخطأ جائزاً على كل واحد ، من الأمة ، فان الأمة بأسرها لا يمكن أن يجوز عليها الخطأ ، فيما تنقله عن نبيها ، لأنها حجة فيما تنقل عنه. الخياط المعتزلي : الانتصار ، ص ٩٤ ، ٩٥ ، ط مصر الأولى ـ ١٩٢٥ .

مظهر عملي للآية «وأمرهم شورى بينهم»[1] سواء كان في الشؤون السياسية أو في مجالات الحياة العملية [2] .

وإن كان ثمة اجماع بين نحو السعي إلى صلاة الجمعة ، والوقوف بعرفات فان ــ الاجماع الحجة ــ يأخذ بعداً آخر ، ذلك أن احدى أهم خصائصه الحجية ، ــ أن تكون جامعة ــ وهي لذلك أقوى بتأثيرها من التقليد وتتجاوز الشبهات .

واستدعت مباحث الاعتزال لأصل الاجماع مواجهة الامامية ، التي أبدت اعتراضها على ــ الاجماع ــ ونفت أن يكون حجة ، وقد حاول القاضي أن يثبت تهافت اعتراضها بالآية (ومن يسامق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى وفصله جهنم وساءت مصيرا) [3] .

فالله توعد مع العدول عن اتباع سبيل المؤمنين كما توعد على مشاقة النبي بعد البيان ، فينبغي أن يدل ذلك على ان اتباع سبيلهم صواب ، ولا يكون سبيلهم بهذه الصفة إلا وهم حجة فيما يتفقون عليه .

ثم ينتقل القاضي إلى ضرورة الغاء محلية الاجماع ، واقليميته ، بالآية «قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء» [4] تعميماً يسقط حدود المكانية والزمانية ، وكذلك الآية «وكذلك جعلناكم» [5] فيجب أن يكون راجعاً إليه ، على أن هذه الآية لو دلت على صحة اجماع الصحابة لكان قد اقترن بها من الآيات ما يدل على اجماع كل عصر لأن القرآن ما يدل على أن في كل أمة شهداء [6] ، يشهدون مع غيرهم نحو قوله تعالى (... وفي هذا ليكون الرسول شهيداً عليكم وتكونوا شهداء على الناس) [7] .

(١) سورة الشورى ، آية ٣٨ .
(٢) راجع ، أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٥٢ ، ٥٣ ، ط مصر ١٩٧٤ م.
(٣) سورة النساء ، آية ١١٥ .
(٤) سورة البقرة ، آية ١٤٢ .
(٥) سورة البقرة ، آية ١٤٣ .
(٦) القاضي : المغني ، الشرعيات ، ١٧ / ١٧٤ ، والمعتمد ، لوحة ٢ أ .
(٧) سورة الحج ، آية ٧٨ .

وعبر هذا التوجه لهذه الآية ، يتوثق معنى ــ الاجماع ــ لأن الخطاب موجه لجميع المؤمنين الذين هم شهداء .

ويتفق القاضي عبد الجبار مع أبي هاشم في كون الاجماع حجة عبر الاخبار المروية عن النبي (ص) ، نحو قوله الذي روي بمعنى واحد ، رغم اختلاف العبارات فيه (لا تجتمع أمتي على خطأ أو ضلال) وما روي عنه (يد الله مع الجماعة) [1] ، أدلة توطد قاعدة الاجماع وتعززها في نواحي السياسة والحياة ، كما أنها دلالة على الروح الديموقراطية التي بدأها النبي (ص) بنفسه ، ومروراً بعصر الخلفاء الراشدين ، وما تداوله الصحابة والتابعون [2] ويقينية هذه القضية لا تحتاج إلى أدلة أخرى ، في اثبات تهافت الموقف الامامي من الاجماع وحجيته .

وخلاصة رؤية القاضي التي يقوم ــ الاجماع ــ فيها ، حجة أكيدة [3] ودليلاً ثابتاً نحو الأدلة السمعية التي جاءت في المرويات عن النبي وأقواله وفي مقدمتها (ان أمتي لا تجتمع على ضلال) أريد به ما أراده الله (كنتم خير أمة) لأن ذلك ــ فعلاً ــ يتضمن المدح [4] . وبهذا المقياس التفسيري ، فان الاجماع دليل سمعي ــ تبعي ــ إلى جانب المصدرين الأصليين ــ الكتاب والسنة .

فالقاضي يعارض كل فكرة تجعل الاجماع ، مصدراً منفرداً أو منفكاً عن مصدريْ ــ الكتاب والسنة ــ ذلك أنه يعتقد أن الرجوع إلى القرآن والسنة أمر لازم ، لتوثيق

(١) راجع ، القاضي : المغني ، الشرعيات ، ١٧ / ١٧٥ .
والبصري : المعتمد (مخطوط) ، لوحة ٤ أ .
(٢) المصدر نفسه ، ١٧ / ١٨٠ ، ١٨١ .
(٣) يتفق البصري مع قاضي القضاة في نطاق الاجماع (دنيا وديناً) ، لأن أدلة الأجماع منعت من الخلاف ، ولم يفصل القاضي بين أن يكون اتفاقهم على أمر ديني أو دنيوي .
فأما أمور الدين ، فان اتفاقهم يكون حجة سواء كان هذا عقلياً أو كان شرعياً . لأنه لا يمكن العلم بصحة الاجماع قبل العلم أو الشك به .
ولا ينقض الاجماع الأول إلا اجماع مماثل له ، فيكون في حكم الناسخ للأول :
البصري: المعتمد ، لوحة ٥ أ ، ٦ ب .
(٤) القاضي : المغني ، الشرعيات ، ١٧ / ٢٠٧ .

الاجماع ، أو الاعتماد على القياس [١] .

وإن كان الاجماع دليلاً بذاته ، فان حجيته فرع على الكتاب والسنة والقياس .

فكلها أدلة شرعية تطبق في السمعيات لا في الشرعيات ، كموضوعات العدل والتوحيد ، وما يندرج تحت أصليهما من قضايا ومسائل .

وقد نحتج بالاجماع في – العقليات – إذا بلغ حد الضرورة [٢] فيما تبقى وظيفته (الاجماع) في أنه فرع على الكتاب والسنة .

٤ – الاجتهاد – « الرأي والقياس »[٣]:

رفض المعتزلة أن يمتد خط الاجتهاد عبر الفروع إلى الأصول . لأن الإصابة ممكنة في الفروع ، مستحيلة في الأصول ، رغم وجود علاقة تبادلية بين الاثنين [٤] ، إلا ان الاجتهاد يبقى في مجال الشرعيات .

ولما كانت الأصول في حالة ثبات مبدئي – سكوني – فلا يمكن أن يتوجه الاجتهاد إليها ، بينما تستوعب الفروع – حركة الاجتهاد – والتوجه إلى الحل الأمثل .

وقد أثارت هذه القضية تساؤلات المهتمين بالفقه وشؤونه ، استقرت حول الاجتهاد وحدوده ، في العبادات مثلاً من حيث الفروع ، تفصيلات وكيفية .

فهل يجوز التعبد بالاجتهاد ؟ وهل يجوز ذلك للنبي ؟ أم لا يجوز ؟

وقد كانت أولى الاجابات للشافعي الذي حسم رأيه بوضوح فأجاز ذلك مستنداً إلى أن النبي تعبد بالاجتهاد ، في الأحكام الشرعية [٥] .

(١) راجع ، الآمدي : غاية المرام في علم الكلام ، ص ٣٦٧ ، ط مصر الأولى – ١٩٧١.
القاضي : المغني ، الشرعيات ، ١٧ / ١٥٥ .

(٢) القاضي ، الشرعيات ، ١٧ / ٢١٦ ، ٢١٧ .

(٣) الرأي مرادف للقياس بالمعنى العام ، والاجتهاد مرادف القياس ، وهو مرادف للرأي أيضاً ، أنظر ، عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٣٧ .

(٤) البصري : المعتمد ، لوحة ٢٣٠ أ .

(٥) القاضي : الخلاف بين الشيخين ، ورقة ٢٠٧ ب .

وان القاضي أبدى تحفظاً في قبول رأي الشافعي ، غير أنه جوز ذلك من جانب احادي (من جهة العقل) [1]. مفسراً ذلك : بأن طريق العلم ، بالأحكام الشرعية هو الوحي ، الذي تختلف مهمته عن مهمة العقل ، فهو يبين موقتات الطاعات ، ومقدرات الأحكام [2] .

لذلك رفض المعتزلة تعبد النبي بالاجتهاد أو القياس واشترط الجبائي نزول الوحي عليه بذلك [3] .

أيد القاضي وجهة نظر الجبائي في عدم جواز تعبد الانبياء بالاجتهاد في الأحكام الشرعية .

إذ أن كليهما — الجبائي والقاضي — يصدران في دفاعهما عن الوحي ، كمصدر للاحكام الشرعية ، ويدفعان أن تكون مجالاً للاجتهاد ، بينما أجازا أن يتجه الاجتهاد فيما عدا العبادات إلى الجوانب الشرعية الأخرى ،

وإذا كان القاضي ، قد أقصى العبادات عن دائرة الاجتهاد ، فان ذلك لا يعد تقليلاً من دور الاجتهاد الذي أصبح بداية للنظر العقلي ومقدمة للتفكير الفلسفي في الاسلام ، والسبب في قيام الفقه مدارس ومذاهب واتجاهات [4] في محاولة للوصول إلى حلول مقبولة مرنة ، ازاء كثير من المشكلات التي يتوجب الاجتهاد فيها ، نظراً لطبيعتها التي تحتمل النظر والمراجعة والتدبر واستخدام العقل .

فقد واجه العلماء خلافاً في الحق ، أين يكون ؟

هل هو في اجتهاد محدد ، أم في عدد منها أم في جميعها ؟

وفي اطروحة الخلاف بين الشيخين — الجبائيين — يذكر القاضي أن ثمة من رأى :

(١) المصدر نفسه ، ورقة ٢٠٧ ب .
(٢) المصدر نفسه ، ورقة ٢٠٧ ب .
(٣) المصدر نفسه ، ورقة ٢٠٧ ب .
(٤) راجع ، مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٢٣ .

أن الحق في واحد منهما ، وأن عليه دليلاً يوصل إليه .

وهناك من رأى أن واحداً منهما قد يغمض على المجتهد فلا يصل إليه ، فهو معذور غير مأثوم ، لكن القول الأصوب والأرجح في ذلك كله ، المقولة المعروفة (كل مجتهد مصيب) [١] بغض النظر عن نتيجة ما يتوصل إليه المجتهد سواء أخطأ أو أصاب إيماناً بما روي عن النبي (ص) (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد) [٢] .

لذلك فالقاضي يرى (أن المجتهد إذا سلك طريق الاجتهاد فهو مصيب في الاجتهاد، وفي ما اجتهد فيه ، وكل ما أدى اجتهاده إليه فهو حق) [٣] .

فالاختلاف في نتائج الاجتهاد ، بافتراض حسن النوايا ، لا يكون سبباً في الخلاف ، أو الاكفار والبغضاء .

وقد اتسع هذا الرأي المرن ، (وهو ان الحق في جميع الاجتهادات) ليشمل مذاهب كثيرة ، كأبي حنيفة ، والعلاف ، والجبائيين ، وأبي عبدالله البصري ، والقاضي المعتزلي عبد الجبار [٤] .

٥ ــ القياس :

وهو الوجه الآخر للاجتهاد ــ بالرأي ــ ويعد مصدراً عقلياً ، ويقصد به : قياس الغائب على الشاهد ، فيما لم يرد فيه نص في مصادر التشريع الأساسية ، (الكتاب والسنة). وإذا كان القياس يمثل احدى وحدات التشريع التبعية العقلية ، عند معظم المسلمين ، فان ثمة من أسقطه والغى دوره ، واعترض على حجيته ، كالظاهرية [٥] والشيعة [٦] ،

(١) راجع القاضي : المغني ، الشرعيات ، ١٧ / ٣٦٤ .
(٢) المصدر نفسه ، ١٧ / ٣٠٩ .
(٣) القاضي : الخلاف بين الشيخين ، ورقة ١٧٥ أ .
(٤) القاضي : الخلاف بين الشيخين ، ورقة ١٧٥ أ .
(٥) أبرز ممثلي الظاهرية (ابن حنبل ، ابن حزم ، ابن تيمية) .
راجع ، الدكتور محمد يوسف موسى : ابن تيمية ، ص ١٧٩ ، ط مصر الأولى ١٩٦٢ م.
وانظر ، الكوثري : فقه أهل العراق ، ص ٢٤ ، ط بيروت الأولى ١٩٧٠ م.
(٦) يبرر الشيعة رفضهم للقياس، بأنه جرأة من الفقيه على ما لا يجوز له . فكتبوا في نقضه=

ومن المعتزلة ، النظام وبعض معتزلة بغداد [1] . فيما تمسك به المعتزلة عموماً ودافعوا عنه ، وأثبتوا حجيته ، وأقره القاضي مع الاجتهاد بالرأي [2] إذ يمكن التوصل من خلالهما إلى معرفة أحكام الأفعال والعبادات ، ولا يمتنع عنده أن يتعبد الله بالقياس ، إذا علم أن صلاح المكلف في التعبد هو أن يتوصل إلى بعض هذا الصلاح بالقياس ، وإلى بعضه الآخر بالنفي وكما صح التعبد بأخبار الآحاد ، فانه يصح أيضاً بالقياس .

والأساس الذي يقوم عليه العمل بالقياس من وجهة نظر قاضي القضاة ، هو الاخبار المنقولة عن النبي وأصحابه إلى جانب إعمال — العقل — والتفكر والتدبر [3] .

ولتحقيق مبدأ القياس وفاعليته، يقرر القاضي بديهية هي (وجود مقيس عليه ، وهو الأمر الذي ورد نص بحكمه ويسمى : أصلا [4] وهو أمر يفضي إلى وجود مثل سابق يصلح كمقياس . وإذا كانت استخدامات الأصول في الأحكام كثيرة فهذا لا يعني أن يكون ، المقياس ، مطلقاً ، فله اتجاهه وتخصصه ووظيفته المحددة فلا يجوز أن

= أطروحات كثيرة ، إلا أن رجالا منهم : محمد بن الكاتب الأسكافي وغيره ، كانوا يعملون به ، وكان المفروض أن تكفيهم الأخبار الكثيرة الواردة عن الأئمة في النهي عن اللجوء إلى الاجتهاد نفسه .

غير أن اتفاق الشيعة يكاد يكون اجماعاً في نفي اجتهاد الرأي في الأحكام ، وان كان بعضهم قد عمل به أيضاً بينما تراجع هذا البعض فيما بعد ، بظهور الاخبارية — في القرن الحادي عشر الهجري — التي رفضت الا جتهاد وأغلقت الطريق اليه ، واعتبرت الاخذ — بالرأي والقياس — بدعة .

واستعاضته الامامية — عن الرأي والقياس — بعلم الامام ، وهو : علم لدني ، من الله يتم بالإلهام والنكت في القلب والنقر في الأذن ، والرؤيا في النوم ، والملك المحدث ، ورفع المنابر والعمود والمصباح وعرض الأعمال :

راجع ، محمد رضا المظفر : عقائد الامامية ، ص ٣٩ — ٤٠ ، ط مصر الثامنة — ١٩٧٣ م .
الدكتور كامل الشيبي : الفكر الشيعي والحركات الصوفية ، ص ٥٨ ، ٥٩ ، ط بغداد — ١٩٦٦ .
معروف الدواليبي : المدخل إلى أصول الفقه ، ص ١٥٦ ، ١٥٧ ، ط بيروت الخامسة — ١٩٦٥ م .

(١) راجع ، أبو ريدة : النظام ، ص ٢١ ، ط مصر الأولى — ١٩٤٦ .
الكوثري : فقه أهل العراق ، ص ١٧ .

(٢) مقابل هذا ، كان بشر بن المعتمر أكثر المعتزلة مؤازرة للقياس والأخذ به ، وكذلك الجبائي .
راجع ، ابن النديم : الفهرست ، ص ١٦٢ . البغدادي ، أصول الدين ، ص ٢٥٦ .
وانظر ، خشيم : الجبائيان ، ص ٢٣٨ ، ط طرابلس — ١٩٦٨ .

(٣) القاضي : الشرعيات ، ١٧ / ٣٢٤ ، ٣٢٥ .

(٤) المصدر نفسه ، ١٧ / ٣٢٥ .

يثبت بالقياس كل الأصول وجميع الأحكام .

لذلك يضع القاضي عبد الجبار ، ضوابط مسار القياس وابعاده على النحو التالي :

فكل حكم يجب أن يثبت فيه بوجه الاضطرار إلى قصد النبي أو بالأدلة القاطعة ، ولا يجوز أن يكون طريق تثبيت القياس الذي يتبع غالب الظن ، لأن ذلك يتناقض ، بمعنى أن ثمة وجوه لا يمكن القياس فيها ، فلا يمكن مثلاً أن يستخدم القياس باثبات مسائل أصولية ، كأن يثبت صلاة سادسة قياساً ، للصلوات الخمس، وكذلك الأمر في مسائل الزكاة ، والكفارات ، والحدود ، التي لا يجوز اجراء قياس فيها .

ومن ناحية أخرى نخضع القياس (للمكن) بمعنى إذا تعذرت طريقة القياس في أمر ، لا يصح تثبيته في جهة القياس لأن ذلك يكون مدعاة للتناقض .

وثمة تقديرات كثيرة لا مجال للقياس فيها مما يستدعي ضرورة الرجوع فيها إلى (النص) كأقل الحيض وأكثره [1] .

أما حجية القياس والبرهان عليه ، فقد نسبه بعض المعتزلة إلى النبي وذكروا أن الصحابة قد علمت أن النبي عمل بالقياس والاجتهاد مشاهدة [2] وأما الدليل عليه ، هو اجماع الصحابة[3] على الأخذ به رأياً واجتهاداً وتنفيذاً ، ذلك أن النقل عنهم متواتر في أنهم واجهوا خلافاً في الرأي بينهم ، وأنهم تحاوروا فيه وذكروا طريقة القياس على

(١) القاضي : الشرعيات ، ١٧ / ٣٢٥ .
(٢) القاضي : الخلاف بين الشيخين (مخطوط) ، لوحة ٧٥ أ .
(٣) وأقرت الحنفية على اجماع الصحابة في الأخذ بالقياس .
راجع ، الكوثري : فقه أهل العراق ، ص ٢٤ - ٢٦ ، ط بيروت الأولى - ١٩٧٠ م.
وثمة ما يستشهد به مثبتو القياس ، هو أن النبي قد عمل بالقياس والاجتهاد ،إذا أنه أمر بعض من أنفذ من حكامه وولاته إلى الأطراف البعيدة بأن يحكموا برأيهم إنأعوزهم الحكم من الكتاب والسنة ، وكان أشهر من روي عنه ذلك - معاذ بن جبل - وقد قطع أبو هاشم بأن الصحابة عملوا بالقياس من أجل خبر معاذ هذا ، أما الجبائي الأب فانه لم يقطع به ، وجوز أن يكون العمل بالقياس مأخوذاً عنه وعن غيره من الأخبار ، بينما رجح القاضي الرأي الأول على رأي الجبائي .
راجع ، القاضي : الخلاف بين الشيخين (مخطوط) ، لوحة ٧٥ أ .

الجملة [1] ، لذلك فان القاضي يؤصل القياس ويثبت حجيته ، باعتباره مصدراً تبعياً من مصادر التشريع ، وعليه فانه اعترض على نفاة القياس واسقط تبريراتهم في اجتهاد النصوص ، واتهمهم بالنقل الظاهر [2] ، واستدعى ذلك منه أن يجعل النظام في مقدمة الذين رفضوا الأخذ بالقياس الذي كان على خطأ بين ، واعتبر كلامه « خلطاً » وطعناً في أصحابه « المعتزلة » [3] .

وإن كان القاضي يقف في صف أنصار القياس من أصحابه بشر بن المعتمر وأبي هاشم ، فانه لم يجوز أن يكلف به عموم المسلمين ، بل جعله متعلقاً بكبار العلماء وفقهاء المسلمين ، لأنه من فروضهم ، لاعتماده على أصول لا بد منها هذه الأصول ، أما انها الأحكام الثابتة بالشرع ، على ما يقوله بعض الفقهاء ، أو بالدلالة الواردة في الكتاب والسنة والاجماع ، على ما يراه القاضي والمعتزلة ، إلا أن وظيفة القياس لا تصلح في المسائل جميعاً ، فهو ما صار دليلاً إلا بالشرع ، لذلك لم يصح الاستدلال في أصول الدين [4] .

---

(١) القاضي : المغني ، الشرعيات ، ١٧ / ٢٩٦ .

(٢) القاضي : المصدر نفسه ، ١٧ / ٢٩٨ .

و القاضي أيضاً : المختصر في أصول الدين ، ص ١٧٠ .

(٣) القاضي : المغني ، الشرعيات ، ١٧ / ٢٩٨ .

و انظر أبو ريدة : النظام ، ص ٢١ .

(٤) القاضي : المغني ، الشرعيات ، ١٧ / ١٩٦ .

ملاحظات ونتائج

أولاً – الملاحظات :

من جملة الاتهامات القاسية التي وجهت إلى المعتزلة ، هي (أنهم تجاهلوا الحديث، ولم يأخذوا به) ، ولعل هذا الاتهام الذي أصبح ظاهرة في مؤلفات علم الكلام السني وكتبة تاريخه ، كان نتيجة الخصومة التقليدية بين حركة الاعتزال وأصحاب الحديث (1) والذي كان نابعاً في أساسه عن تمسك الاعتزال بالعقل ، واطراح ما ترويه (الحشوية) من أحاديث تبلغ من السخف أحياناً حداً كبيراً ، والحرص على فضح – الوضاعين المحترفين – أو – النابتة – كما يطلق عليهم ، وهذا ما أهاج عليهم المحدثين وملأ صدورهم كراهية وحقداً (2) .

أما خلفية هذا العداء بين الجانبين . فترجع إلى وقت مبكر في بدايات القرن الثاني الهجري مروراً بالمحنة ، وتصاعد موجة الاضطهاد التي قادتها حركة المتوكل الرجعية والمرتزقة الأتراك ضد الوجود المعتزلي ، وانتصاراً لجمهور المحدثين على أن الصدامات بين الفريقين في (قضية خلق القرآن) والثورة المتوكلية المضادة ، لم تكن إلا مظهراً انعكاسياً لطبيعة كل من أصحاب الحديث من ناحية ، وحركة الاعتزال من ناحية أخرى .

فثمة أسباب مبدئية (في المذهب والمنهج) في العداء المتبادل بينهما (3) فعلى النطاق

(1) تأكدت هذه الخصومة في الكم الهائل من الردود والاعتراضات والنقوض التي أنشأها المحدثون وفقهاء الحنبلية وغيرهم الذين اتهموا المعتزلة بالمروق من الدين وابتعادهم عن الشرعيات .

راجع ، مثلا الداودي : طبقات المفسرين .

1 / 21 ، 23 ، 71 ، 118 ، 119 ، 146 ، 279 ، 280 ، 281

2 / 93 ، 127 ، 129 ، 323 ، 325 ، 330 ، 331 ، ط مصر – 1972 .

والذهبي : العبر ، 3 / 35 ، ط الكويت – 1960 .

قطلوبغا : تاج التراجم ، ص 18 ، 59 ، ط بغداد – 1962 .

بروكلمان : تاريخ الأدب العربي ، 4 / 31 ، 37 ، ط مصر – 1975 .

(2) أنظر ، خشيم : الجبائيان ، ص 88 ، ط طرابلس – 1968 .

(3) الدكتور أحمد صبحي : في علم الكلام 1 / 247 – 248 ، ط مصر – 1976 .

المنهجي ، اهتم المحدثون – بالرواية – دون – الدراية – أو بنقد الاسناد أكثر من عنايتهم بنقد المتن ، الأمر الذي أدى إلى رواية أحاديث تبدو مخالفة للمعقول ، نتيجة تجاوز المضمون إلى الشكل . بينما كانت الاعتزالية تعمل بالحديث وفق دليل العقل الذي يتفق مع أصولهم ، وينسجم مع قضاياهم المبدئية [1] . نحو الحديث الموثق – متناً وسنداً – فان المعتزلة ترجع إليه وتأخذ بنصوصه بشرط أن لا يكون متناقضاً مع مبادئهم الخمسة .

وعلى المستوى المذهبي ، فان قطاعاً عريضاً من أصحاب الحديث ومحترفيه . قد اعتنقوا مذاهب مخالفة للاعتزال (كالمجسمة والمشبهة والحشوية) .

ووفق هذا التحديد ، فان قضية الصراع بين الاعتزالية وأصحاب الحديث . صراع فرضته شروط الطبيعة المنهجية لكل منهما ، في تباين الأساليب والنتائج .

فالأولى تضع العقل معياراً للحقيقة الدينية ، بينما يعتمد أصحاب الحديث – النقل – أساساً لفكرهم وايمانهم . وقد ترتب على رفض الاعتزالية لمنهجية المحدثين موقفاً عدائياً ، اتخذ كافة أشكال المواجهة بين الفريقين ، الأمر الذي جعل أصحاب الحديث يتهمون المعتزلة بالمروق من الدين والالحاد . واعتبرتهم المعتزلة جهلة ، واطلقوا عليهم لقب (الحشوية) واتهموهم بالكذب [2] وهو أمر قرره المأمون (٢١٨ هـ)[3] وأكده الجاحظ (٢٥٥ هـ) في حق المحدثين (.. وليس هؤلاء ممن يفهم تأويل الأحاديث وأي ضرب مهما يكن مردوداً متأولاً وأي ضرب منها . يقال : انما هو حكاية عن بعض القبائل . ولذلك أقول : ولولا مكان المتكلمين لهلكت العوام . واختطفت واسترقت ولولا المعتزلة لهلك المتكلمون)[4] .

(١) القاضي : فضل الاعتزال ، ص ١٩٥ ، ط تونس – ١٩٧٤ .
(٢) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ، ص ٣٠ ، ط مصر (بدون تاريخ) .
(٣) راجع ، الطبري : تاريخ الرسل والملوك (نصوص المحنة) ، ١١ / ١١١٢ – ١١١٦ ، ط خياط – بيروت
(٤) الجاحظ : الحيوان ، ٤ / ٢٨٩ ، ط مصر – ١٩٤١ .

وعلى ضوء هذه المفاهيم وضع الكرابيسي المعتزلي (٢٤٨ هـ) [١] كتاب المدلسين . الذي قيل أنه لم يدع أحداً من لم يغمز فيه ، سواء أكان من الحفاظ أم من الأئمة الفقهاء[٢]، وذكر البلخي (٣١٩ هـ) ان من بين هؤلاء المدلسين الذين ذكرهم الكرابيسي . في الكوفة : ابو اسحق ، والحكم ، ومغيرة ، والأعمشي ، والثوري ، وبالبصرة : قتادة ، وابن عينية ، وابن اسحق [٣] .

واتخذ القاضي موقفاً متشدداً من الرواة الذين أجازوا رؤية الله يوم القيامة . ومن بين هؤلاء اسماعيل بن خالد ، حماد بن سلمة ، ابن عمر الخدري عطاء بن الشايب ، الزهري ، أبو هريرة ، وغيرهم . وحاول القاضي عبد الجبار تجريح هؤلاء الرواة جميعاً ، فوضع مقابل كل منهم مثلمة أو سيئة قيلت فيه ، ليثبت تهافت رواياتهم ، فقد ذكر عن أبي هريرة أنه كان يخلط في أحاديث النبي (ص) [٤] .

أما ابن عمر فقد طعن عليه أصحاب الحديث أنفسهم ، ورفض القاضي الأحاديث التي وضعت في ظل الظروف السياسية ، التي حاولت أن تثبت في أذهان المسلمين حق بني أمية في الحكم نحو الرواية التي رددها المحدثون (الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه) [٥] .

وازاء اعتماد المعتزلة المتزايد على العقل . فانهم انتقدوا منهجية المحدثين — النقلية — الاتباعية — من واقع ولأنهم العقلي . لذلك فان القاضي — المحدث — رفض طالب الحديث على الطريقة التقليدية ، بل اشترط أن يكون مؤهلاً بثقافة شرعية وأن يميز بين الذي يجوز أن يصح ويصح تأويله ، إذا لم يكن ظاهراً ، وبين ما ليس هذا حاله حتى يستطيع أن يؤدي مهامه بأحسن أداء وأكمله ولما كانت مثل هذه الشروط لا تتوافر في

(١) الحسين بن علي ، اعتبره القاضي من فقهاء الاعتزال ، وعلى مذهب الشافعي .
القاضي : فضل الاعتزال ، ص ١٠٥ ، ط تونس — ١٩٧٤ .
وابن حجر : تهذيب التهذيب ، ٢ / ٣٥٩ ، ط الهند — ١٣٢٧ هـ .
(٢) الكوثري : فقه أهل العراق ، ص ٩٠ — ٩١ ، ط بيروت — ١٩٧٠ .
(٣) البلخي : قبول الأخبار ومعرفة الرجال (مخطوط) ، ورقة ٢١٨ .
(٤) القاضي : المغني ، الرؤية ، ٤ / ٢٢٢ — ٢٢٧ ، ط مصر الأولى .
والقاضي أيضاً : فضل الاعتزال ، ص ١٩٣ .
(٥) القاضي : فضل الاعتزال، ص ١٤٥

أصحاب الحديث (من وجهة نظر القاضي) لفساد طريقتهم وقلة تمييزهم ، لا لأمر يتعلق بالحديث ذاته ، وإنما لأن هؤلاء ليسوا من أهل الفقه .

وعليه ، فالواجب – كما يراه قاضي القضاة – يقضي بأن يتحرر الانسان في الحديث ، ممن حدث عن غيره بما لا يعلم أنه قد سمع منه (جملة أو تفصيلاً) فهو يرتكب اثماً . لا يحل ذلك منه . كما لا يحل منه لو علمه كذباً . فينبغي التحرز الشديد (١) .

وبهذه الشروط التأهيلية . أعد القاضي نفسه اعداداً علمياً في طلب الحديث وروايته . فدرس على شيوخ كثيرين في مقدمتهم القطان وعبد الرحمن الجلاب ، عبد الله بن جعفر ، الزبير بن عبد الواحد ، وعلي بن ابراهيم القزويني ، وسمع الحديث عن القاسم بن أبي صالح الهمداني ، محمد بن أحمد بن عمر الزئبقي ، ومحمد بن عبد الله الرامهرمزي (٢) . وبعد دراسته المستفيضة هذه ، أصبح القاضي عبد الجبار أحد أعلام الحديث في القرن الرابع والخامس ، فذكر الرافعي عن الخليل الحافظ أنه كتب عن القاضي وكان في حديثه ثقة (٣) .

ولم يكن (الحديث) عند القاضي مجرد اهتمام وحسب . وإنما كان (راوية ومحدثاً) حدث عنه ، القاضي أبو يوسف بن عبد السلام القزويني (المعتزلي) ، وابو عبدالله الحسن بن علي الصيمري ، وأبو القاسم التنوخي (٤) .

وبالرغم من كفاءة القاضي الفقهية ، ودرايته بالحديث وقوانينه ، فانه كان يرى أن الواجب الديني يقتضي أن يتفرغ لعلم الكلام . لأنه أجدى في الدين من طلب الحديث (٥) . مبرراً ذلك بقوله (للفقه أقوام يقومون به طلباً لأسباب الدنيا وعلم الكلام

(١) القاضي : فضل الاعتزال ، ص ١٨٣ ، ط تونس – ١٩٧٤ .
(٢) راجع ، الذهبي : ميزان الاعتزال ، ٢ / ٥٣٣ ، ط مصر – ١٩٦٣ .
ابن حجر العسقلاني : لسان الميزان ، ٣ / ٣٨٦ – ٣٨٧ ، ط ١٣٣٠ هـ.
الذهبي : العبر ، ٣ / ١١٩ ، ط الكويت – ١٩٦٠ .
السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ، ٣ / ٢٢٠ ، ط مصر .
(٣) الرافعي : التدوين في أخبار قزوين (مخطوط) ، ورقة ٣٣٩ .
(٤) السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ، ٣ / ٢٢٠ ، ٢٣٠ .
(٥) القاضي : فضل الاعتزال ، ص ١٩٣ .

لا غرض فيه سوى الله تعالى)[1]، وإذا كان القاضي قد اعتبر مهمة علم الكلام مهمة دينية أساسية لبيان عدل الله وتوحيده والنبوة ، والشرائع . والتمسك بهذه الأصول والدفاع عنها[2] فانه أبدى ضرورة التلازم بين (الفقه وأصوله) (... وان صاحب فروع الفقه من غير معرفة بأصوله كالقابض بكفه على الماء)[3] . وعليه ينبغي على الفقيه المتكلم أن يكون ملماً بعلوم القرآن والسنة والرجال . واختلاف الفقهاء . مقتدراً على فحص مواقفهم وتشخيص انتماءاتهم ، كما يستلزم قدراً عالياً من الثقافة ، وتمكن بالكلام والنحل والتاريخ ، كل ذلك ينطوي تحت شروط الضرورة اللازمة (بين الفقه وعلومه) لاستجلاء الحقيقة التاريخية .

ثانياً — النتائج :

توالت الأعمال الأكاديمية في اطروحات البحث المتخصصة على معالجة اصول الاعتزالية المذهبية وجوانبها الفلسفية والأخلاقية والسياسية على مدى نصف قرن . غير ان هذه الأعمال الجادة التي غطت مجمل فكر الحركة الاعتزالية ونشاطها . في مساراتها واتجاهاتها . لم تقترب من جانبها الشرعي . واضافاتها الفقهية فيه . رغم خصوبة هذا المجال وسعة آفاقه الذي كان مقدمة ليقظة العقل ولقاء بين القواعد المنهجية والتحليلات المنطقية للغة والفكر .

١ — وبمقياس حجم ما قدم في هذا الجانب من اطروحات وأعمال تتصل بأصول التشريع الاسلامي . فان القاضي يعد على رأس مفكري المعتزلة الذين حاولوا ضبط المبدئية المذهبية ، بالأصول الشرعية ، واستخدامها في مجالات فقهية وكلامية . عبر تلازمهما الوثيق الذي أشار إليه القاضي أكثر من مرة .

وبهذا التلازم فالقاضي يبدي تبعيته الدينية أولاً ، ومذهبيته بالدرجة الثانية .

٢ — ان القاضي لم يكن مفكراً كلامياً وحسب ، بل فقيهاً ، ومحدثاً من الطراز الأول .

(١) ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ١١٣ ، ط بيروت — ١٩٦١ .
(٢) القاضي : فضل الاعتزال ، ص ١٩٣ .
(٣) ابو الحسين البصري : المعتمد (مخطوط) ، ورقة ٤ .

٣ – أوجب القاضي ضرورة دراسة الفقه باعتباره طريقاً إلى الأحكام الشرعية .

٤ – نهج القاضي الطريق العقلي في تقعيد أصول التشريع الاسلامي . متجنباً المنطق الأرسطي في هذا العلم . والذي جعله الغزالي شرطاً لازماً للاجتهاد .

٥ – أبدى القاضي ولاءه لفكره الاسلامي ، باعتراضاته على نفاة القياس والاجماع من المعتزلة والامامية على حد سواء .

• •

الباب الثاني

فكر ا ضي الاسلامي في مواجهة اصحاب العقائد والأديان

مقدمة :

المواجهة بين الاسلام وسائر العقائد والأديان انبثقت منها معظم موضوعات علم الكلام . ونظرياته ، وانها حددت اتجاهات البحث فيه . ازاء الحاجة وشروط المواجهة التي فرضها مفكرو الأديان واصحاب العقائد [1] . فقد لزم عن المواجهة مع اليهود مشكلات تتعلق بذات الله وصفاته والتنزيه والتشبيه ، وقضية نسخ الشرائع ، وعصمة الأنبياء ، ومع المسيحية تبدت موضوعات متعلقة بكلام الله أو خلق القرآن ، وذات الله وصفاته ، وأبحاث أخرى في الجواهر والأعراض ولئن كان القاضي عبد الجبار قد اعتبر أن المواجهة مع الفكر اللاهوتي اليهودي والمسيحي ينطوي بالدرجة الأولى على تفسير كل منهما للتوحيد والعدل [2] عبر قضيتي « الصفات والنبوة » . فانه قضى — بتهافت رأي اليهودية — التي اعتبرت نبوة محمد (ص) عرقية (عربية). فألزمهم الحجة على أممية الرسالة ونسخها لكل الشرائع السابقة عليها . وفند فكريات اللاهوت المسيحي عبر نظرية الصفات في تنزيه الله وتوحيده . وبرهن على غلط بمقدماتهم ونتائجهم باتباعهم المسيح معبوداً إلهياً فجعلوا اقنوم الأب إلهاً قادراً ، فيما أخبر الله بكتابه ، وبدلالة نبيه ، وبالاجماع أن (ليس كمثله شيء) [3] . وعلى نفس الطريق وقف القاضي موقفاً اسلامياً ، مبدئياً من عقيدة الصابئة ، وأصحاب الأصنام والنجوم الذين تجاوزوا بتفسيراتهم مبدأ التوحيد ، وعرضوا القدرة الالهية للمشاركة والذات الالهية إلى التعدد والانقسام ، ولاحق القاضي عبد الجبار الثنوية بكل فصائلها من خلال الجوانب

(١) راجع الدكتور صبحي : علم الكلام ، ص ٣٩ وما يليها ، ط. مصر — ١٩٧٦ .
(٢) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٩٤ — ٢٩٧ / ٦٧٠ .
(٣) الشورى : ١١ .

الميتافيزيائية المتصلة بالأخلاق أو بالأحرى البحث في أصل الشر وما يتعلق بذلك من نظريات اللطف الإلهي والصلاح والأصلح [١] التي كان انبثاقها عند المعتزلة نتيجة الصراعات الجدلية مع الزرادشتية والمانوية والمزدكية والتي كانت تمارس طقوسها الدينية في عهد القاضي ، وكانت معابدها لا تزال موجودة في جميع المدن الفارسية الكبرى ، وكان لأفكارها في الثقافة الاسلامية مستقبل مضمون في مقالات الغلاة ونظرياتهم ، فقد تسللت عقيدة التناسخ إلى بعض الاسلاميين فقال بها أحمد بن حائط المعتزلي، وأبو مسلم الخراساني والقرامطة، والرازي الطبيب[٢]، وانتشرت هذه النظرية في صفوف الغلاة ومتطرفيهم ، لذلك كان القاضي ملتزماً بفكره (الاسلامي) في تقديم حججه وبراهينه لدحض دعاوي أصحاب الأديان والعقائد من واقع مسؤوليته الدينية (... فتقع على المتكلم مسؤولية التنمية على هذه الأدلة وبيانها) في اطار عقلي . يستهدف تقوية التوحيد . وتعزيز عقائده في معرفة الله ووجوده ، وإثبات خلق العالم ، وكل هذه المهام يتولاها علم الكلام الذي هو أصل العلوم الدينية . وفلسفتها الحية الذي لا يختلف على مر الزمن وتعاقب العصور والأحوال ، واللغات [٣] .

وقد أخطأت السلفية بقولها (ان الكلام بدعة) وأن مثل هذا الخطأ لا يحتج عليه لأنه صدر عن جاهل . وطالما قيل : من جهل الشيء عاداه وهؤلاء هم أصحاب جمل وتقليد ومن تبع الالف والعادة . أو يطلب أن تكون متبوعاً لرئاسة ... وكل هؤلاء لا يعتد بطريقتهم أو يؤخذ بمنهجهم ... لذلك فان أصحاب الكلام توجهوا بعلمهم إلى الله وأنهم لم يخوضوا إلا فيما كان مرادهم نصرة التوحيد والعدل [٤] .

---

(١) القاضي : المحيط بالتكليف ، ص ٢١٧ .

(٢) *J. J. SAUNDERS. A History of Medieval Islam,* P.100, *Lodon,* 1965

(٣) القاضي : فضل الاعتزال ، ص ١٨٣ ، ط تونس – ١٩٧٤ .

(٤) القاضي : فضل الاعتزال ، ص ١٨٣ – ١٨٥ .

الفصل الأول

العقائـــد الجاهلية الاولى

مقدمة :

ينطوي هذا الفصل على معالجة عقـائديات ـ الصابئة وأصحاب الأصنام والمنجمين، والذين آمنوا بالتناسخ من خلال منهجية ـ تاريخية نقدية ـ يمكن أن تضع قاضي القضاة في صف كبار مؤرخي العقائد والأديان ، وبدا ضرورياً أن نقدم اطروحات (هذه العقائد) بأبعادها التاريخية والموضوعية ، سيما وان القاضي قد خص هذه العقائد (بجزء خاص) من موسوعته الكلامية ـ المغني ـ وأفرد لها في أعماله المذهبية الأخرى مقالات كثيرة وفصل في أسباب قيامها ومدى تأثيرها على العقيدة الاسلامية ، مستنداً إلى ما كتبه مؤرخو المذاهب والأديان ، فكانت (مؤلفات الحسن بن موسى النوبختي ، وأبي عيسى الوراق ، واحمد بن الحسن المسمعي) في مقدمـة مصادره في تناول تاريخية هذه المذاهب ، وخطوطها العقائدية .

أولاً ـ الصابئة :

ان باطنية الدين الصابئي وتقاليده الشعائرية الغريبة وجهل المؤرخين باللغة المندائية[1]

(١) تنتمي اللغة المندائية إلى « لغة التلمود » البابلية . فكلا اللغتين متجاورتان من الناحية الجغرافية . وفي الواقع يمكننا أن ندعي ، بأن لغة التلمود البابلي . كانت تستعمل في بابل العليا ، والمندائية ، كانت لغة بابل السفلى .
الليدي دراور : الصابئة المندائيون ـ الترجمة العربية ، ١ / ٥٤ ، ط بغداد ـ ١٩٦٩ .

وتلقيهم كثيراً من المعلومات عن طرق المارقين عن الصابئة ، الذن حاولوا تبرير خروجهم بمزاعم شتى ، واتهامات كثيرة . ثم ظهور – الحرانيين – باسم الصابئين . وبروزهم في مقر الخلافة العباسية منذ القرن الثالث الهجري ، وحقيقة كون الحرانيين عبدة كواكب ونجوم . كل هذه العوامل أدت إلى الخلط الكبير فيما يخص طبيعة الدين الصابئي المندائي ، أو صابئة البطائح (المغتسلة) [١] .

وإن كان القاضي قد سجل اعتراضاته على الصابئة . فانه نقل معلوماته عن الحسن بن موسى [٢] . الذي لم يكن أقل خطأً وخلطاً من مؤرخي الفرق والديانات الآخرين .

ويبدو من المناسب أن نعرض لأصل الصابئة الحرانية . وعقيدتها ، فقد عرفت مدينة حران بولعها العلمي الرياضي والفلكي ، وشغفها بالنظريات الفلسفية الفيثاغورية ، والأفلاطونية والأرسطية والرواقية والأبيقورية ، إلى جانب اهتماماتها اللاهوتية التي استقرت في صياغاتها للنظرية الدينية واتخذت بعداً صوفياً بيناً والتي عزت أسرارها إلى هرمس *Hermes* [٣] وأغاثاديمون *Agathodaemon* وأورانيوس *Uranius* وغيرهم [٤] .

(١) الليدي دراور : الصابئة المندائيون ، المصدر السابق (المقدمة) .

(٢) ابو محمد الحسن بن موسى النوبختي من أعلام الشيعة الامامية في القرن الثالث الهجري والذي كان يميل إلى الاعتزال وربما نسب إليه .
راجع ، ابن المرتضى : طبقات المعتزلة (الطبقة٩) ، ص ١٠٤ ، ط بيروت – ١٩٦١
والقاضي عبد الجبار : المغني ، الفرق غير الاسلامية ، ٥ / ١٥٢ ، ط مصر الأولى .

(٣) وتنسب إليه (الهرمسية) .
ويرى بعض المؤرخين أن العرفانية (الغنوصية) هي الهرمسية ، وتأثرت بها الأفلاطونية المحدثة ذاتها ، وكذلك تأثرت المسيحية بتعاليمها . وذكر الدكتور ابوريان . أن بعض العرفانيين كانوا يثيرون الجدل أثناء محاضرات أفلوطين . فتأثر بهم ، وجاءت « التاسوعات » وهي تتضح بشواهد هذا التأثير في مواضع كثيرة منها . وكذلك اعتنق بعض العرفانيين المسيحية . ولكنهم ادخلوا فيها تعاليم مذهبهم القديم .
الدكتور ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٧٢ ، ط مصر – ١٩٧٣ .

(٤) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص ٢٣ – ٢٤ ، ط مصر الرابعة – ١٩٥٧ .
والأب انستاس الكرملي : مجلة الشرق ، ص ٥٨٥ ، السنة ٣ ، ط بيروت – ١٩٠٠ .

وقد شهدت حران هجمة مسلحة قادها قسطنطينوس[1] (فوضع فيهم السيف حتى أبادهم ... وكانوا في تعظيم الكواكب)[2] . وإذا كانت مدينة حران قد تعرضت لهجمات المسيحية ومذابحها ، فانها وجدت في الفتح الاسلامي فرصة جديدة في عودتها إلى ممارسة نشاطها الديني في حماية الدولة الاسلامية ، وقد أفادت الحرانية من هذا التسامح المفروض – لصابئة البطائح – فاتخذوا اسم الصابئة واحتجوا به .

ومن هنا خلط المؤرخون العرب بين الصابئتين[3] نتيجة دراساتهم التجميعية التركيبية التي افتقدت منهجية التحليل النقدي المقارن .

وعلى هذا النحو لا يمكن التسليم بصحة المعلومات التي جاءت بها وثائق علم الكلام التاريخية دون نقد أو تحليل ، والمعروف – تاريخياً – أن عقيدة الصابئة الحرانية ، لقيت رعاية أبنائها المتنورين ، علماء ومترجمين وفي مقدمتهم : ثابت بن قرة ، الشهير بتراجمه الرصينة عن اليونانية إلى العربية ، وهو أحد الذين دعموا عقيدة حران المحلية ببرهانه على حركية الأفلاك وحياتها . فقال : ان الانسان ذو حياة ونطق . لأن جسده أشرف الأجساد . ولأن أشرف نفس – حات – في أشرف جسد . وهو جسد الانسان . وهذه النفس حية ناطقة . وهذه مقدمة صادقة في أن أجساد الأفلاك والنجوم في غاية الشرف واللطافة . وفي نهاية الطهارة .

وهذه مقدمة ثانية صادقة .

ونتيجة هاتين المقدمتين . فان للأفلاك والنجوم أنفساً ناطقة وانها أحياء ناطقة[4] .

(١) امبراطور روماني (٣٣٧ م) مال إلى المسيحية . وأصدر مرسوم ميلان (٣١٣ م) الذي أقر التسامح مع المسيحية ويلقب بقسطنطين الأول الكبير ، تولى زمام الامبراطورية في ٣٠٦ م
راجع ، الموسوعة الثقافية ، ص ٧٥٩ ، ط دار الشعب – مصر ١٩٧٢

(٢) القاضي : تثبيت دلائل النبوة ١ / ١٦٢ ، ط بيروت – ١٩٦٦

(٣) راجع ، الدكتور عبد الكريم عثمان : القاضي عبد الجبار ، ص ١١٧ – ١١٨ ، ط مصر ١٩٦٧
وعبد الرحمن بدوي : مذاهب الاسلاميين ، ١ / ٣٩٦ ، ط بيروت – ١٩٧١
الدكتور صبحي : في علم الكلام ، ص ٤٧ – ٤٩ ، ط مصر الثانية – ١٩٧٦

(٤) ناصر بن خسرو : رسالة درجواب ويك ، فقرة أسئلة فلسفي ومنطقي الخ (رسالة بالفارسية) ط طهران ١٣٠٤ – ١٣٠٦ ﻫ
نقلا عن بول كراوس : رسائل الرازي الفلسفية ، ١ / ١٧٨ ، ط مصر – ١٩٣٩

فكان برهان ابن قرة المنطقي تدعيماً لعقيدة حران التي آمنت بأن الله خلق الفلك حياً ناطقاً ، وانه دبر العالم ، واعتبروا – الكواكب فيه – ملائكة ، وعبدوها . وأقاموا لها بيوتاً على عدد الكواكب السبعة[1] اتخذوها مقاراً لعبادتهم [2] فيما وضع الحرانيون، أصناماً في مقارهم الدينية تماثل عدد الكواكب وأسماءها [3] ، وازاء هذا التقدير المقدس للنجوم . فانهم اعتقدوا بان العالم قديم مع الله ، لوجود هيولى أزلية صنع الله العالم منها ، وانها كانت مادة وجوده [4] .

وهذا يفسر موقف القاضي من عقيدة حران في قدم العالم التي وضعها على رأس اعتراضاته ونقوضه ، مبرهناً على فساد القول بقدم الهيولى .

وإذا كان الحرانيون قد آمنوا بقدم العالم من خلال إيمانهم بملائكية النجوم وشفافيتها . وحياتها ، فان القاضي أثبت أن الكواكب المفعولة المحدثة ، أجسام ، وبالضرورة فان الأجسام لا يمكن أن تخلق الأجسام . لأنها ليست مدبرة ولا حية . وإذا كانت الأجسام محدثة فيجب جواز العدم عليها [5] .

وارتبط اعتراض القاضي الثاني ، بايمان صابئة حران بالتناسخ الذي يصادر في النهاية العالم الآخر وينفي الاعادة، إذ انهم يرون أن الثواب في الدنيا يكون بالعودة إلى حياة النعيم والملذات والعقاب يكون في التناسخ [6] .

---

(١) القاضي : الفرق غير الاسلامية ، ٥ / ١٥٢
والقاضي : تثبيت دلائل النبوة ، ١ / ١٠٨ – ١٠٩

(٢) وظيفة النجوم السيارة السبع (عطارد ، الزهرة ، زحل ، المريخ ، السنبلة ، العقرب ، الميزان) حراسة الأقاليم السبعة وتنوير أفكار السالكين فيها ودفع النحس عنها ، وجلب الخير إليها
عبد الرازق الحسني : الصابئون في حاضرهم وماضيهم ، ص ٥٣ ، ط صيدا الثالثة – ١٩٦٣

(٣) يذكر الأب الكرملي : ان وضع الأصنام على شكل – معبود غائب – وان الأصل في عبادة الأصنام عند اليهود أخذ عن صابئة حران
الكرملي : مجلة الشرق ، ص ٦٨٤ ، السنة ٣ ، ط بيروت – ١٩٠٠

(٤) القاضي : المغني ، الفرق غير الاسلامية ، ٥ / ١٥٢

(٥) المصدر نفسه ، ٥ / ١٥٣

(٦) المصدر نفسه ، ٥ / ١٥٣

(المغتسلة)

١ ـ صابئة البطائح :

صابئة المندائي ، أو البطائح ، هي التي أشار إليها القرآن وعنادا [١] والذي يفهم من آياته . انهم جماعة كانت على دين خاص بها مثلها مثل اليهود والنصارى . لذلك فانهم خضعوا للجزية [٢] متساوين في حقوقهم مع الكتابيين [٣] وعومل الدين الصابئي ، معاملة الدين السماوي .

وقد وضع صابئة المندائي قضية التوحيد في مقدمة عقيدتهم [٤] وأقروا بنبوة آدم ، باعتباره أول نبي لهم ، ثم الأنبياء الثلاثة الذين تعاقبوا (نوح ، سام ، ويحيى بن زكريا [٥]

وينطوي الأصل الثالث في فكرهم الديني على الجانب الأخلاقي الذي يتبدى في إيمانهم الشديد باليوم الآخر ، الذي يعني الانتقال من العالم المادي إلى العام الروحي ، وان الجسد فان ، والروح باقية وهي التي تحاسب [٦] .

وأشهر مسميات صابئة المندائي ـ المغتسلة [٧] دلالة على شعائرهم

(١) أشار القرآن إلى الصابئة في الآية (... ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون ، والنصارى ، من آمن بالله واليوم الآخر ، وعمل صالحاً ، فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) ، سورة المائدة ، آية ٦٩ وورد ذكرهم في سورة البقرة ، الآية ٦٢ ، وفي سورة الحج ، آية ١٧ .

(٢) راجع ، الدكتور جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام ، ص ٣٦٨ / ٣٦٩ ، ط بغداد ـ ١٩٥٥ .

(٣) قال ابو يوسف (... الجزية واجبة على جميع أهل الذمة ممن في السواد وغيرهم من أهل (الحيرة) وسائر البلدان من اليهود والنصارى والمجوس والصابئين والسامرة) .

ابو يوسف : الخراج ، ص ١٤٥ ـ ١٤٨ ، ط السلفية مصر ـ ١٣٤٦ هـ .

(٤) غضبان رومي : تعاليم دينية لأبناء الصابئة ، ص ٨ ، ط بغداد ـ ١٩٧٢ .

(٥) يعتقد الصابئة أنهم يتبعون تعاليم (آدم) التي احتوتها كتب ـ الكنزاربا ـ المقدسة ، وجاء يحيى ليخلص الدين من المذاهب الدخيلة . وكان بارعاً في الشريعة الموسوية . ويعتقد الصابئة أيضاً أن يحيى لم يكن رسولا بل نبياً خاصاً بهم .

راجع ، عبد الجبار عبدالله الصابئي : العراق في القرن السابع عشر ، ص ١٠٣ .

وغضبان رومي : تعاليم دينية ، ص ٩ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٨ .

(٧) الذين يغسلون أنفسهم ، وكان موطن هؤلاء مناطق الأهواز في جنوبي العراق .

التطهوبة[1] بالماء، تأثراً بالتعميد المسيحي[2] الذي أصبح أعرق تقاليد صابئة العراق الذين يمارسون ـــ الاغتسال ـــ في شعائرهم، كما كان يمارسه صابئة البطائح الأولى، حتى قيل: ان كل من يذهب إلى الماء ويتعمد . ويقبل الطهارة ، ويرتسم ، ستشفع له خطاياه ، وتزال ذنوبه ، وله الرحمة والغفران [3] .

٢ ـــ العقيدة المندائية :

١ ـــ ان أهم ما يشكل عقيدة الصابئة المندائي هو مفهومها التجريدي لقضية التوحيد ، فالله أزلي ، أبدي ، لا أول ولا نهاية له . منزه عن العوالم المادية والطبيعية ، لا تدركه الحواس ولا يفضي إليه مخلوق وأنه لم يلد ولم يولد [4] .

فالله هو القديم الأول ، وهو الذي خالق العالم وأحدثه فهو علة وجود الأشياء وخالقها[5] .

أي ان الصابئة تقرر مسألة التوحيد . من خلال قدم الله واحداً خالقاً .

وقضية العالم باعتباره محدثاً مخلوقاً من صنع الله . وعزز المندائيون مبدأ التوحيد

---

(١) اتخذ الاغتسال عند صابئة العراق المعاصرين ثلاثة أنواع :

أ ـــ الرشامة . بمعنى الوضوء ـــ يجري يومياً ـــ قبل شروق الشمس وبعد قضاء الحاجة . وقبل جميع المراسم الدينية .

ب ـــ الطماشة (الطهارة) هو ثلاث اغتسالات (ارتماسات) في النهر وهو ما يجب أن تجريه المرأة بعد الحيض ، وعقب الولادة والجنابة . ولمس جثة الميت .

جـ ـــ قصبت ـــ التعميد ـــ ويقوم باجرائه كاملا الكاهن في يوم واحد . اثر نجاسات كبرى (الزواج ، الولادة ، التماس الميت) او بعد خطايا محدودة نحو الكذب ، والنميمة ، أو عراك حاد ، أو أي عمل يخجل الانسان من اتيانه .

أما القتل والسرقة والزنا فتستلزم أكثر من عماد واحد .

الليدي دراود : الصابئة المندائيون ، ١ / ١٦٩ .

(٢) ذكر الأب الكرملي (... وكذلك يعظمون الماء . ويكاد يكون عبادة . إذ ليس من سنة من سننهم إلا ومن اللازم أن يكون فيها الماء . لهذا تراهم لا يقيمون الا في بلاد مبنية على النهر : مجلة الشرق ، ص ٧٧٧ ـــ ٧٨٠ ، السنة الثالثة ، بيروت ـــ ١٩٠٠ .

(٣) غضبان الرومي : مجلة التراث الشعبي ، ص ٢٨ ، العدد ٧ ، السنة ٦ ، بغداد ـــ ١٩٧٥ .

(٤) راجع ، عبد الرازق الحسني : الصابئة ، مجلة العربي ، ١١٢ / ١٩٦٨ .

(٥) راجع ، عبد الرازق الحسني : الصابئة ، مجلة العربي ، ١١٢ / ١٩٦٨ .

بصياغتهم لقضية الصفات التي حسموها بنفي صفات الاثبات ووصفوه بصفات النفي ، فيقال ليس بمحدث وليس بموات ولا جاهل ، دفعاً لأي تشبيه قد يلحق بأحدية الخالق وتعاليه عن كل صفات الخلق الطارئة [١] .

من ناحية أخرى ترى الليدي دراور ان اعتقاد الصابئة بالله يشبه إلى حد كبير اعتقاد الجماعات الغنوصية ، حيث انهم يدركونه عن طريق الفيض *Emanation*[٢]. وانه انبثق عن ذاته (الاله الذي قام من ذاته) [٣] .

٢ ـ الخير والشر في الفكر الصابئي موجودان من قبل الانسان . وحادثان بفعله . وان ارادة الانسان الجزئية واختياره المطلق هو الذي يجعله مسؤولاً أمام الله .

ويفسرون هذه القضية . بأن الله رسم للانسان . طريق الخير وطريق الشر معاً . فله حرية اختيار كاملة في اتيان مايشاء وترك ما يشاء [٤] .

وازاء هذا الاختيار الذي يقضي بمسؤولية الانسان عن أفعاله أمام الله فيحاسب عن كل الأعمال التي قام بها ، وتوزن روحه ، فان زاد عمل الخير . فان روحه تذهب إلى عالم الأنوار (الجنة) وإن زاد الشر فان روحه ترسل إلى ـ المطهر ـ لتتطهر في الأماكن التي تخصص لها من جهنم ، حتى يتم خلاصها [٥] .

٣ ـ يعد الايمان بالعالم الآخر عند الصابئة أحد مقومات ديانتهم وطابع فلسفتهم الأخلاقية. فالموت لا يعني سوى انتقال الروح من العالم المادي إلى العالم الروحي . وان الجسد فان ، بينما تبقى الروح حية تنتظر حسابها [٦] في العالم الآخر . وتواجه جزاءها

(١) راجع ، القاضي : المغني ، الفرق غير الاسلامية ، ٥ / ١٥٢ .

(٢) فيض أو صدور نظرية تفسر كيفية صدور الموجودات عن الواحد أو الأول ، فيجب أن تكون الهيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الأخير . وأما الصور فتفيض في ذلك العقل .
راجع ، كرم : المعجم الفلسفي ، ص ٩٤ ، مصر ـ ١٩٦٦ .

(٣) الليدي دراور : الصابئة المندائيون (المقدمة) ، ص ١٩ ، ط بغداد ـ ١٩٦٩ .
وانظر ، ابوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٣٦ .

(٤) عبد الرازق الحسني : الصابئة ، ص ٥٢ ، ٥٣ ، ط صيدا الثالثة ـ ١٩٦٣ .

(٥) غضبان الرومي : تعاليم دينية لأبناء الصابئة ، ص ١١ ، ط بغداد ـ ١٩٧٢ .

(٦) غضبان الرومي : تعاليم دينية لابناء الصابئة ، ص ٨ ، ط بغداد ـ ١٩٧٢ .

ـ بالميزان ـ لتوزن ، يسألها الملاك الواقف : أيتها النفس : من أين جئت وأين نزلت ؟

فتجيب : جئت من عالم الأرض البالية [1] .

ويستدل الصابئة من هذه الإجابة . على أن ثمة عوالم أخرى فيها (بشر مثلنا أو نفوس كنفوسنا) إذ ليس من المعقول أن يسأل ملاك الرب النفس من أين جاءت ، وهو يعلم أن ليس ثمة أنفس في الكون في غير الأرض .

ويتبدى هذا الاعتقاد في البناء الأسطوري لقصة الخلق ، فالصابئة ترى ان الله أمر بخلق آدم من طين وخلق حواء من جسمه (آدم) ، وبعد انجابها لم يتزوج الأبناء اخواتهم . إنما أرسلت البنات إلى عالم آخرفيه (أناس مثلنا يسمونه أرض ـ العهدة وجيء بفتيات منه إلى أولاد آدم فتزوجوهن) . وعلى هذا الأساس ، فالمرأة في نظر الصابئة من عالم غير عالمنا ، جيء بها من عالم كله طهارة وعهد [2] ... ونتيجة ايمان الصابئة باليوم الآخر ، فانهم يعتقدون بالثواب والعقاب . فان هناك الجنة ويسمونها (عالم النور) وهناك النار ويطلق عليها (أور) ويتصورونها ، مخلوقاً كبير الحجم ، يبتلع الأشرار . وبين الجنة والنار شيء ثالث يسمونه « المطراني » ـ أي المطهر ـ وفيه تعذب الأرواح التي ارتكبت ذنوباً بسيطة ويكون عذابها وقتياً ، ثم تنتقل من المطهر إلى عالم النور . ويعتقدون أن أور الذي يلتهم الأشرار يأتي من عالم الشياطين . بينما عالم النور (الجنة) يكون مملوءاً بالملائكة الصالحين [3]

٣ ـ نقد الفكر الصابئي :

بعد أن عرض القاضي لعقيدة الصابئة وأصولها . لم ينجح في التخلص من الخلط بين الحرانية ، والبطائح .

(١) غضبان الرومي : العقيدة المندائية ـ التراث الشعبي ، عدد ٧ ، عام ١٩٧٥ ، بغداد .
(٢) غضبان الرومي : العقيدة المندائية ـ التراث الشعبي ، عدد ٧ ، عام ١٩٧٥ ، بغداد .
(٣) عبد الجبار الصابئي : العراق في القرن ١٧ ، ص ١٠٨ ، ط بغداد .
وراجع ، الدكتور رشدي عليان : أصحاب الروحانيات ، مجلة المورد ، ص ٦٠ ـ ٧٣ ، بغداد ـ ١٩٧٦ .

١ – ويمكن القول بأن اعتراضاته على الصابئة الأولى تتلخص في القضايا التي تتصل بالتوحيد عبر قضية (الخلق) والتكليف من خلال مبدأ العدل . فاذا كانت الحرانية قد آمنت باله قديم واحد فانها لم تستطع أن ترتقي بتوحيدها إلى الحد الذي لا يشارك الله أحداً في الخلق ، وذلك انها اعتقدت بأن العالم قديم مع الله . وان الأفلاك حية متحركة ، فاعلة ، ناطقة ، سميعة ، بصيرة ، فيما جعلت الكواكب مقرات ملائكية أو الهية .

وأنكرت أن يكون وراء هذا العالم (المادي) عالم آخر . فالثواب في الدنيا يكون بالعودة إلى حياة النعيم والملذات ، والعقاب يكون في التناسخ في أنواع – البهائم – .

وتندرج الحرانية ضمن (العقائد الانتقائية) التي اعترفت بالألوهية . امتداداً (لملة ابراهيم) ، مع اضافة مبادىء من الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية .

٢ – تميزت الصابئة المندائية ، عن الأولى بحرصها على تأكيد عقيدتها التوحيدية في تنزيه الله ووصفه بصفات النفي . دون الصفات الثبوتية ، اتقاء للتشبيه والتجسيم فوصفته بأرفع الصفات وآمنت باليوم الآخر . والحساب والجزاء والنعيم والعذاب وبنبوة آدم ويحيى ، وعلى الرغم من الارتقاء الديني للمندائية وتعاليها عن الحرانية ، فانها لم تستطع التخلص من تأثيرات – الثنوية – في معالجتها الميتافيزيائية والأخلاقية لقضية الخلق والمعاد والشر والخير .

كما أنها وقعت تحت تأثيرات الغنوصية – الحرانية في باطنية عقيدتها ومجتمعها المغلق .

ثانياً – التنجيم : (١)

اتخذ علم الكلام ازاء علم التنجيم مواقف الانكار له . وذلك لأنه رأى في التسليم

(١) قيل أن أول من ترجم كتب النجوم والطب والكيمياء هو خالد بن يزيد بن معاوية ، كان شاعراً ، خطيباً ، فصيحاً ، جامعاً ، وجيه الرأي ، كثير الأدب .
راجع ، الجاحظ : البيان والتبيين ، ١ / ٣٢٨ ، ط مصر الرابعة – ١٩٧٥ .
والأصفهاني : الأغاني ، ١٦ / ٨٤ – ٨٨ ، ط مصر – ١٩٣٨ .

بأن للنجوم تأثيراً عاليا، في احداث الكون انكاراً للمبدأ الرئيسي القائل : بأن الله هو العلة الوحيدة والمباشرة لكل الأحداث [1] .

وفي هذا كانت الاعتزالية والأشعرية متفقتين كل الاتفاق. فنرى أحد المعتزلة المتقدمين وهو البردعي [2] ، يفسر قولاً منسوباً إلى النبي هو (اذا ذكرت النجوم فأمسكوا) [3] بأنه أمر بعدم إضافة احداث الكون إلى فعل النجوم وتصرفها [4] .

ورغم مواقف الانكار ومرويات التحريم ، إلا ان اهتمامات المعتزلة المتنوعة دفعت واحداً من أشهر قادتهم وهو الجبائي إلى البحث في النجوم ، وربما جنح إلى تصديق نبوءات النجوم في بعض الأحيان لا على أساس تأثيرها في حياة الانسان ، وتدبير الكون . وإنما على أساس أن أكثر نبوءاتها يجري مجرى الامارات [5] .

وقد وردت أخبار تؤيد أن الجبائي كان ينظر في شيء من النجوم . فحين ولد ابو هاشم نظر في الطالع !! فقال : رزقت ولداً يخرج من فكيه كلام الأنبياء !! [6] .

ولئن كان ابو علي قد اهتم بالتنجيم اهتماماً كان سائداً في عصره . متغلباً على عقول بعض المفكرين [7] فانه اتخذ موقفاً مميزاً من هذا العلم بمقدار تسليمه بأن هناك علامات لما أجرى الله العادة أن يفعله عند المقارنات المعروفة والاستدلال على ما يكون عادة من هذه المقارنات . فانه لا يرى للنجوم تأثيراً في الحياة يقدم أو يؤخر شيئاً .

(١) على الرغم من التفرقة بين اصطلاحي علم النجوم وعلم الهيئة فان المؤمنين من أهل السنة لم يكونوا راضين كل الرضا عن الفلك العلمي أيضاً . على الرغم مما لمعرفته من فائدة في إقامة بعض الشعائر الدينية كتحديد مواعيد الصلاة بالدقة وتحديد القبلة .
الدكتور عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني ، ص ١٤٥ ، ط مصر — ١٩٤٦ .

(٢) أبو الحسن أحمد بن عمر بن عبد الرحمن من معتزلة البصرة ومن تلاميذ هشام الفوطي . وكان مشهوراً في بغداد ، في الطبقة الثامنة .
راجع ، ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٩٠ ، ٩١ ط بيروت — ١٩٦١ .

(٣) ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٩١ .

(٤) عبد الرحمن بدوي : التراث اليوناني ، ص ١٤٣ .

(٥) ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٩٩ .

(٦) الحاكم : شرح عيون المسائل (مخطوط) ، ورقة ٢٦٧ .

(٧) خشيم : الجبائيان ، ص ٩٤ ، ط طرابلس — ١٩٦٨ .

فان ما سيكون سيكون . خاصة في مسائل الكون الكبرى . وتأكدت آراء الجبائي هذه حين دعم اعتراضاته على أصحاب النجوم ونقض آراءهم وبين بطلانها في كتابه « الرد على المنجمين » الذي ذكر فيه أن كثيراً من التنجيمات يجري مجرى الامارات التي يتغلب عليها الظن [1] .

وفي نفس هذا الاتجاه تابع تحليلاته النقدية في مواجهة المشتغلين بهذا العلم فوضع عليهم (الرد على أصحاب النجوم) [2] .

واتخذ القاضي موقفاً متشدداً من هذه القضية على أساس أن المنجمين بما يشيعونه عن قدراتهم في التنبؤ بالغيب والمستقبل فانهم بهذه القدرات الكاذبة يهددون العقيدة الاسلامية ، وأصولها في التوحيد والنبوة ، ومن بين القضايا البديهية (ولكنها لبداهتها قد تغيب عن الانسان) وهي أن المنجم يكذب في الف شيء ويخطىء في الف شيء فلا يحفظ عليه . لأن ذلك غير منكر منه فاذا اتفق له الصواب في شيء واحد . تعجبوا وحفظ لقلته . ولأنه أتى من غير معرفة [3] .

وبهذه المنهجية النقدية . يعرض القاضي تحليله من مخاطر الجهل ودوره الذي يعيش في نطاق العامة وينمو في دوائرها ويجد في أبنيتها الفكرية الهشة ولاء وتسليماً بالغيبيات دون نقد أو تحليل [4] .

وفي مواجهة أصحاب النجوم الذين أضافوا ــ الحدوث ــ أي تأثيرات الكواكب يقدم القاضي اعتراضه لأن هؤلاء المنجمين (ابعدوا) لأن النجوم ليست بأحياء فضلاً عن عجزها . وعدم قدرتها . ذلك أن فاعلية الاختيار توجب أن يكون صاحبها حياً قادراً .

فالشمس مثلاً لا يمكن أن تكون ــ حية ... رغم أشعتها الضوئية ، الحرارية لأن

(١) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ورقة ٦٧ ب (مخطوط) .
(٢) ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٩٩ ، ط بيروت ــ ١٩٦١ .
(٣) القاضي : تثبيت دلائل النبوة ، ٢ / ٤١٣ ، ط بيروت ــ ١٩٦٨ .
(٤) راجع ، القاضي : تثبيت دلائل النبوة ، ٢ / ٤١٤ ، ط بيروت ــ ١٩٦٨ .

الحياة (في رأي القاضي) تحتاج إلى بنية مخصوصة، هي: اللحمية والدمية، وهي مفقودة فيها.

ولو كانت الشمس قادرة لوجب وقوع الاختلاف في تصرفاتها. فتشرق مرة من الشرق وأخرى من الغرب، والمألوف لدينا، أنه لا اختلاف في حركاتها. بل هي على طريقة واحدة. ووتيرة مستمرة. قد علمنا عن طريق وحي النبي ومن دين الأمة أنها مسخرة مدبرة (غير حية) ولا قادرة. الأمر الذي يصادر فعل الحدوث الذي أضافه المنجمون إلى الشمس [1].

وإذا كان القاضي قد رفض التنجيم من واقع ولائه الديني. وأصوله الاعتزالية في العدل والتوحيد ورفض أي نوع من المشاركة أو التعدد في الذات الالهية، فان العلاف يشاركه في كل ذلك، مع اقراره بأن التنجيم عمل باطل من خلال اتجاهه العلمي، ومنطقه العقلي [2].

ثالثاً – الأصنام: [3]

نقلت مرحلة تقسيم العمل أوليات الانسان الدينية إلى مرحلة الانصاب والآلهة

(١) القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢١.

(٢) راجع، قدري طوقان: مقام العقل عند العرب، ص ٨٨، ط دار القدس – بيروت.

(٣) الصنم: إذا كانت صناعته من الخشب أو من المعادن: فضة أو ذهب ويكون على صورة انسان.

الوثن: يصنع من الحجارة عادة.

الكلبي: الأصنام، ص ٥٣، ط مصر – ١٩٦٥.

اطلق – بيكون – لفظ الأصنام على ضلالات العقل وأوهامه فجعلها أربعة أنماط:

أ – أصنام القبيلة: أوهام ناشئة عن طبيعة الجنس البشري، نحو كسله وانقياده للعواطف والأهواء وتسرعه إلى التصديق والتعميم.

ب – أصنام الكهف: الناشئة عن بناء الانسان الفرد طبعاً وتربية ومزاجاً. جسداً وعقلا. ومن هذه الضلالات أن الفرد لا يدرك من الأشياء إلا ما تعوده.

جـ – أصنام الميادين العامة: وتنشأ ضلالاتها عن الألفاظ الغامضة دون تحليل معانيها. أو دون مطابقتها لما يزيد التعبير عنه.

د – أصنام المسرح: تتبدى أوهامها في المذاهب الفلسفية فلكل فيلسوف مذهب يروي لنا فيه قصة العالم. فكأن المذاهب الفلسفية مسرحيات تخلط بين الحقائق والأوهام.

راجع، الدكتور صليبا: المعجم الفلسفي، ١ / ٧٣٩، ٧٤٠، ط بيروت – ١٩٧١.

الوظيفية ، فأقام الهاً لكل شيء مجده . وتقرب إليه بالشكوى والضراعات .

فالصنمية تعد مرحلة لاحقة لمرحلة التأمل الميتافيزيائي في حضارة ما قبل الفاسفة [١] .

ففي جنوب الجزيرة العربية قامت الدول والمراكز الحضارية (دولة معين وسبأ . وقتبان ، وحضرموت ، وكانت الحياة الدينية تتميز في جملتها بطابع حضاري مستقر بالغ الأهمية . له ملامحه البارزة واستقلاله في نطاق البيئة الاجتماعية [٢] . أي ان الفكر الديني في هذه المنطقة كان صورة عن حياة الناس. فقد كان للقبائل والأسر والجماعات التجارية والزراعية آلهتها الخاصة [٣] .

وقد كان النشاط الذهني لعرب الجنوب قد بدأ عباداته في حشد من المظاهر الفلكية والهياكل المزخرفة . والشعائر الدينية الخلابة . مع تقديم ذبائح وقرابين للأصنام [٤] . وبفضل ذيوع التجارة وانتشارها بين الجنوب والشمال ، انتقلت الأصنام إلى مكة [٥] — التي أصبحت عاصمة صنمية — إلى جانب المدن العربية في جنوب الجزيرة . بينما كانت الجماعات المستنيرة في البتراء وتدمر تمارس عبادة الشمس وتتقدم إليهـا بضراعاتها . ادراكاً ووعياً . للعلاقة بين أشعة الشمس ونمو المزروعات [٦] .

أبعاد العقيدة الصنمية :

الاعتقاد بسبب أول لهذا العالم ، صنعه ودبره ، وأن ثمة حياة أخرى بعد الموت

(١) انظر ، فرانكفورت وآخرين ما قبل الفلسفة ، ص ١٥ ، ط بيروت .
وارنست كاسيرو : مدخل فلسفة الحضارة الانسانية ، ص ١٧٩ ، ط بيروت — ١٩٦١ .
(٢) بلاشير : تاريخ الأدب العربي ، ١ / ٢٤ (الترجمة العربية) ، مصر .
(٣) أحمد أمين : فجر الاسلام ، ص ١٠ ، ط مصر الأولى .
(٤) الكلبي : الأصنام ، ص ١٣ ، ط مصر — ١٩٦٥ .
فيليب حتي : تاريخ العرب المطول ، ١ / ١٣٢ ، ط بيروت — ١٩٦١ .
(٥) ثمة رأي معاصر يرى : ان تقديس العرب للأصنام كان نتيجة لتقديسهم « مكة » فلم يكن أحد يعود منها الا ويحمل من ارضها حجراً .
فالأصنام عند العرب لم تكن إلا حجارة من الحرم المكي . عظموها ثم نقلوا معبوداتهم الحجرية إلى الكعبة وملأوها بالأصنام ...... الخ .
راجع ، الدكتور أحمد شابي : التاريخ والحضارة الاسلامية ، ١ / ٢ ، ط مصر — ١٩٦٦ .
(٦) فيليب حتي : تاريخ العرب المطول ، ١ / ١٣٢ .

أهم القضايا الاعتقادية التي تشترك بها عموم الأديان ومعظم العقائد وميثولوجيا الشعوب ، وأصحاب الأصنام الذين آمنوا (بالخالق) وأقروا (الابتداء والاعادة) [١].

فلم تكن الأصنام إلا مظهراً وسيطاً بينهم وبين الأول المطلق ، وعلامة بين بدء الانسان ، حياة ، وفي الاعادة نشوراً وبعثاً ، وحياة أخرى ، يحياها الانسان . بينما انكروا (الرسل) وجعلوا (الأصنام) بديلة للوظيفة النبوية ووسيطاً يقربهم من الله ، عبر مباشرة طقوسهم اليومية ، والموسمية ، لها ، الأمر الذي أفضى بهم إلى إقامة مقرات لها في كل زاوية وبيت ، وتعد هذه المجموعة الصنمية مميزة بخصائصها الاعتقادية ، عن مجموعة صنمية أخرى واصلت إيمانها بالخالق ، بينما انكرت الاعادة والبعث والرسل [٢] . وثمة فضيلة ثالثة : انكرت الخالق وتفصيلات العالم الآخر وأبدت اتجاهاً مادياً حسياً ، محضاً ، نحو التعطيل ، والدهر وهم الذين ذكرهم القرآن (ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر) [٣] .

ويفصل القاضي المعتزلي خريطة العقائد التي كانت تمارس شعائرها في الجزيرة العربية . إلى جانب الانماط الصنمية الثلاثة القائمة . فثمة مجموعات منها من توجه إلى اليهودية . ومالت أخرى إلى المسيحية فيما ارتقت مجموعة ثالثة بتأملاتها إلى الايمان بوحدانية الله ، وأقرت الاعادة ، وآمنت بالثواب والعقاب ، وكان أبرز ممثلي هذه المجموعة الموحدة رجالات كان لهم وزنهم التاريخي كعبد المطلب بن هاشم وزيد بن عمرو بن نفيل وقس بن ساعدة [٤] .

وإذا كانت هذه المجاميع قد تجاورت على أرض واحدة ، عاشت تمارس طقوسها بمزاج جماعي . فان التوجه إلى الله واحداً لم يكن إلا اضاءة محدودة المدى في مجتمع مقهور مهان ، تقوم علاقاته الاجتماعية على الأصنام الوظيفية ، ابتداء بالحاجات

(١) القاضي : المغني ، الفرق غير الاسلامية ، ٥ / ١٥٢ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٥٢ — ١٥٦ .
(٣) سورة الجاثية ، آية ٢٤ .
(٤) القاضي : المغني — الفرق غير الاسلامية ، ٥ / ١٥٦ وما يليها .

المباشرة وانتهاء بالأمل والترقب ، فقد كان لأهل مكة أصنام في دورهم يتمسحون بها . عند الرحيل ، والسفر [1] .

وثمة أصنام تعتبر عامة أو قومية : كمناة ، واللات ، والعزى ، التي كانت أكثر الأصنام تقديراً وتعظيماً ، عند العرب [2] .

بمنهجية تاريخية يؤصل القاضي الجذور التاريخية للصنمية ؛ فيذكر ان شعوب الشرق الأقصى (الهند والصين) كانت تعتقد بأن لله ملائكة وأنه جسم ذو صورة ، وان ملائكته مجتمعون في السماء ، مما دعاهم إلى اتخاذ أصنام على صور ملائكة ، ليعبدونها ، ويتقربوا إليها بالذبائح [3] اعتقاداً بنفعها لهم واستمروا على ذلك حتى قال بعضهم . ان الأفلاك والكواكب أقرب مرتبة إلى الله وانها حية ناطقة ، مدبرة ، فعظموها ، ومكثوا على ذلك دهراً [4] .

وقد اضطرهم اختفاء النجوم نهاراً إلى إقامة أصنام سبعة تماثل عدد الكواكب السبعة [5] وان كل صنف يعظم كوكباً معلوماً بجنس القربان .

واعتقدوا أنهم إذا عظموا الأصنام ، تحركت الكواكب لهم بما يحبون ، فهي بمثا الوسيط بين الله والانسان .

وايماناً بأن هذه الكواكب ، أو القوى الكونية هي أرواح كبيرة مدهشة وباعتباره مثلاً مقدسة لقدرة الله في الخلق [6] .

وهذا يفسر تقديس العرب للأحجار البركانية التي اعتقدوا أنها ساقطة من السماء، ولها صلة بالنجوم ، فعظموا هذه الأحجار [7] .

(١) الكلبي : الأصنام ، ص ١٣ ، ١٦ ، ١٨ ، ٣٢ ، ط مصر – ١٩٦٥ .
(٢) المرجع نفسه ، ونفس الصفحات .
(٣) القاضي : المغني – الفرق غير الاسلامية ، ٥ / ١٥٢ .
(٤) المصدر السابق ، ٥ / ١٥٢ وما يليها .
(٥) يرى الأب انستاس ماري الكرملي : ان اتخاذ الأصنام إنما كان يعني في الأصل تعبيراً عن (معبود غائب) فيجعل الصنم على شكله وهيئته ليكون نائباً عنه وقائماً مقامه) : مجلة المشرق ، السنة ٣ ، ص ٦٨٤ ، بيروت – ١٩٠٠ .
(٦) توماس كارليل : الابطال ، ص ٢٠ (الترجمة العربية) ، ط مصر – ١٣٢٩ هـ .
(٧) الدكتور محمد حسين هيكل : حياة محمد ، ص ٩٢ ، ط مصر الأولى .

نقد الصنمية [1] :

يطرح القاضي مسألة «الأصنام» في مقدمة مواقفه العامة ؛ ودفاعاته عن « مبدأ التوحيد » من خلال برهانه على حدوث الأجسام ... فانه لكي تحدث الأجسام فلا بد لها من صانع مدبر قديم .

وإذا كان من المستحيل أن يفعل جسم جسماً آخر . فان ذلك يسقط دعوى الدهرية الصنمية ، التي اعتمدت بامكانية الكواكب وقدرتها على خلق الاجسام وايجادها .

ويتصاعد القاضي بجدله ، ليصل إلى اسقاط المبدأ الذي قامت عليه عبادة الأصنام ، حين رسمت تصوراتها – صورة لله – واستحضرتها مادياً ، انصاباً وأصناماً .

على أن القاضي عبد الجبار يبدأ في تفنيد آراء الصنمية من واقع تقليدي وهو ان العبادة لا ينبغي أن تتجه لغير الله أو لأحد سواه .

ويبدأ سلسلة من فكرياته الاعتزالية في اسقاط التبرير الصنمي موضحاً ذلك بقوله : إذا كان الزعم أنها تقرب الانسان من ربه ، فان مثل هذا الاعتقاد مؤسس على أنها تفعل وتختار ، ولما كانت مجرد حجارة ، فانها بعناصرها المادية المحضة ، لا يمكن أن ترقى إلى مستوى الفعل والاختيار ، فأصبحت عبادتها (مع القول بأنها واسطة ، بين الله والانسان) ضرباً من العبث . فالعبادة لا تجوز ولا تحسن للأصنام ، وإنما لمن أنعم نعماً مخصوصة .

كما لا يحسن الشكر الا للمنعم ، لأن العبادة ، هي نوع من الخضوع والتذلل للمعبود بأفعال خاصة ، وتجوز العبادة بمفهومها الاسلامي لله سجوداً له وتقرباً إليه .

رابعاً – التناسخ : [2]

يفسر الأصل الاعتقادي لفكرة التناسخ على أن الانسان يولد بعد كل موت ،

(١) راجع ، القاضي المعتزلي : المغني – الفرق غير الاسلامية ، ٥ / ١٥٨ – ١٥٩ .
(٢) *Transmigration* انتقال النفس (الناطقة) من بدن إلى آخر ، من غير تخلل زماني ، بين=

ولادة جديدة ، بانتقال روحه في الأنواع والأجناس المختلفة ، ومثل هذه الفكرة قديمة جداً في أصولها ، بل انها كانت ارثاً مشتركاً باعتبارها ديانة فطرية لدى أغلب شعوب العالم ، والجماعات البدائية [١] . على أن هيرودوتس خص المصريين القدماء بهذه العقيدة واعتبرهم في طليعة شعوب العالم اعتناقاً لفكرة التناسخ واحتوتها فيما بعد الأورفية والفيثاغورية. التي لم تنظر إليها على أنها مجرد مذهب تأملي *Speculative* بل كانت تتطلب اتباع أسلوب خاص في الحياة ، وان كانت الفيثاغورية تتفق مع الأورفية في الغاية التي يستهدفانها من النتائج وهي : تحرير النفس من عملية الميلاد أي من دائرة الولادات المتعددة وخلاصها إلى المقام الأعلى ، حيث السعادة التامة فوجدت أن ذلك لا يتم إلا بعد سلوك التطهر من الحس وسائر العلائق الأرضية [٢] .

على أن التناسخية الأورفية والفيثاغورية لم تكن بتفصيلاتهما وعمومياتها إلا تصوراً محدوداً دون أن تحقق تقدماً في المجال التاريخي أو الفلسفي .

ويوثق تاريخياً إلى أن ــ التناسخ ــ أخذ شكله النهائي عند الهنود واستقر بتفصيلاته الدقيقة عندهم.

=تعلقها الأول ، وتعلقها بالثاني،للتعشق بين الروح والجسد ،والتناسخ : عقيدة شائعة بين الهنود وغيرهم من الأمم القديمة .مؤداها : ان روح الميت تنتقل إلى موجود أعلى أو أدنى . لتنعم أو تتعذب من جزاء على سلوك صاحبها،الذي مات.ومعنى ذلك عندهم: ان نفسا واحداً تتناسخها أبدان مختلفة . انسانية كانت أم حيوانية أم نباتية ، والهدف من هذا التناسخ : امتحان النفس حتى تكتسب بذلك ما ينقصها من الكمال ، وتصبح مجردة عن التعلق بالأبدان المادية .

وثمة نسب ودرجات للنسخ : وهي النسخ ، والمسخ ، الرسخ ، الفسخ :

فالنسخ : هو انتقال من بدن انساني إلى بدن انساني آخر .

والمسخ : هو الانتقال من بدن انساني إلى بدن حيواني

والثالث : هو الإنتقال إلى جسم نباتي .

بينما الرابع : يمثل الانتقال إلى جسم معدني .

راجع ، الدكتور صليبا : المعجم الفلسفي ، ١ / ٣٤٦ – ٣٤٧ ، ط بيروت – ١٩٧١ .

وأحمد عطية : القاموس الاسلامي ، ١ / ٤٩٩ ، ط مصر – ١٩٦٣ .

(١) راجع ، الدكتور عرفان عبد الحميد : الفلسفة في الاسلام ، ص ٢٢١ ، ط بغداد .

(٢) الدكتور ابور يان : تاريخ الفكر الفلسفي ، ص ٥٦ – ٥٧ ، ط مصر الرابعة – ١٩٧٢ .

وراجع ،د يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٣ ، ط مصر – ١٩٧٠ .

والذي أفضى بالقاضي عبد الجبار إلى مواجهة أصحاب التناسخ هو بالدرجة الأولى ما يترتب على هذه العقيدة ، من مصادرة عقيدة المعاد واليوم الآخر ، ثم ما أحدثه تأثيرها في الفكر الاسلامي ، بعد أن أصبحت في مقدمة الاتجاهات الشائعة في القرن الثالث الهجري ، بعد أن تطوع بعض الاسلاميين إلى اعتناقها وتولى البعض الآخر ، اذاعة أصولياتها ، وقد تسللت هذه العقيدة إلى بعض مثقفي المسلمين ومفكريهم ، فقال بها الفضل الحدث (المعتزلي) فأقصته المعتزلة عنها [1] .

تنبه القاضي إلى خطورة هذه العقيدة على الفكر الاسلامي ، بعد ان وجدت مناخها المناسب فاستقرت عند الغلاة فجعلوها جزءاً من عقيدتهم فاعتقدت بها النصيرية[2] التي قادت حركة الغلو إلى أقصى حدودها وادعت (أن مرتكبي الآثام يعودون إلى الدنيا يهوداً أو نصارى ، أما إذا تخلف أحد عن تقديس الامام علي بن أبي طالب وآل بيته ، فانه يمسخ حيواناً) [3] .

ومثل هذا الاعتقاد يلغي القيمة الأخلاقية لكل المبادىء الاسلامية وخاصة ما يتصل بالمعاد ، لأنهم زعموا (ان الأنفس لم تزل تتكرر في الصور والهياكل ، لم تحدث . ولم تفن ، ولن تقدم وانها باقية غير فانية) [4] .

ورددت الكاملية [5] ما زعمته النصيرية ، بقولها (... الامامة نور يتناسخ من شخص إلى آخر ... وذلك النور قد يصير في شخص نبوة وقالت بتناسخ الأرواح وقت الموت) [6] .

(١) راجع ، الخياط المعتزلي : الانتصار ، ص ١٤٨ ، ط مصر الأولى .
والكرماني : الفرق الاسلامية ، ص ٢٤ ، ط بغداد - ١٩٧٣ .
وانظر ، الدكتور صبحي : في علم الكلام ، ١ / ٥١ - ٥٧ ، ط مصر - ١٩٧٦ .
(٢) النوبختي : فرق الشيعة ، ص ١٠٢ ، ط النجف - ١٩٦٩ .
(٣) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٢٥٢ .
(٤) الشيخ المفيد : عقائد الصدوق ، ص ٣٧ ، ط النجف .
(٥) راجع ، القمي : المقالات والفرق ، ص ١٤ ، ط طهران - ١٩٦٣ .
الاسفراييني : التبصير في الدين ، ص ٣٨ ، ط مصر - ١٩٤٧ .
الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٦٠ ، ط مصر - ١٩٣٨ .
(٦) الشهرستاني : الملل والنحل ، ١ / ٢٩١ - ٢٩٢ ، ط مصر - ١٩٤٨ .

وأذاعت البيانية [1] مقولة التناسخ في رؤيتها للامامة ، وادعت بحلول جزء الهي في الامام علي ، وانتقل هذا الجزء بنوع من (التناسخ) من علي إلى ابنه محمد بن الحنفية ثم من بعده إلى ابنه هاشم ، ثم انتهى إلى بيان) [2] .

وأصبحت هذه العقيدة مبدأ شائعاً بين عموم فرق الغلاة فتبنت البشرية [3] عقيدة التناسخ بالنسبة لموقفها من قضية الامامية بقولها (... ان الأئمة واحد ، انما هم متنقلون من بدن إلى بدن) [4] .

وإذا كانت هذه هي تأثيرات عقيدة التناسخ في الفكر الاسلامي . وفي صفوف فرق الغلاة . وما ترتب عليها من الغاء يوم القيامة ، وجحدها للنبوة ، فان القاضي صد دعواها التي أورثتها للبكرية [5] بقولها (ان الأطفال والبهائم لا يحسون شيئاً من الألم)[6] ، ويرى قاضي القضاة ان هذا القول لا يتناسب مع طبيعة العدل الالهي ، فضلاً عن عدم اتساقه منطقياً أو عقلياً ، إذ ان معيار المسؤولية الجزائية هو العقل والبلوغ كشرطين للتكيف . الأمر الذي يبطل قول البكرية ، ويقضي بتهافت دعوى التناسخية [7] .

وإذا افترضنا صحة دعوى التناسخية (بتنقل الأرواح في الهياكل ، وان الانسان متى عصى الله في قالب نقله إلى قالب آخر وعذبه فيه) [8] .

فينبغي أن يتذكر الانسان ما كان يجري عليه من (الأمور العظيمة) نحو المصيبة بالوالدين . والمصادرة بالرغائب والاموال النفيسة ونحو الرئاسة والقضاء والتدريس وما جرى مجراه وهو في ذلك (القالب) . أي يكون طبيعياً أن يتذكر الانسان تواريخه

---

(١) راجع ، القمي : المقالات والفرق ، ص ٣٤ — ٣٧ .
(٢) الكرماني : الفرق الاسلامية ، ص ٣٥ .
(٣) البشرية : تنسب إلى (محمد بن بشير) احد موالي بني أسد في الكوفة .
راجع ، النوبختي : فرق الشيعة ، ص ٩٢ ، ٩٣ ، ط النجف .
(٤) المرجع نفسه .
(٥) البكرية : احدى فرق الجبرية ، وافقت النظام في دعواه الآحادية في أن الانسان روح دون الجسد . ووافقت أهل السنة في ابطال التولد ، مالت إلى التجسيم .
راجع ، البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ط مصر — ١٩٧٥ .
(٦) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٨٣ ، ط مصر — ١٩٦٥ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٤٨٣ — ٤٨٧ .
(٨) القاضي المعتزلي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٨٧ .

الذاتية الفائتة بكل ما فيها من أشياء وعلاقات ، وأعمال ، ولما كان الانسان بعقله الكامل لا يتعرف على شيء مما ادعاه أهل التناسخ . ولا يتذكر شيئاً من تنقلاته من قالب إلى آخر أو أي شيء من أحوالها وهو في قالبه الحالي [1] كل ذلك يصادر دعوى التناسخية ويقضي بفساد مقولتها .

النتائج :

إذا كان القاضي قد تناول العقائد الجاهلية الأولى ، فلأن هذه العقائد لم تنقطع فكرياتها سواء على المستوى الفردي ، أو في شكل منظمات عقائدية منظمة فوالت نشر مقولاتها في صيغ فلسفية متنوعة ، كان لها أثرها السلبي على العقيدة الاسلامية في مجالي التوحيد والعدل الالهي، ويندرج تناول هذه العقائد في نطاقين تاريخي وموضوعي . استلزم الأول عرض أصول هذه العقائد وأسباب قيامها مروراً بالصنمية التي تمثل مرحلة تطورية من مراحل تطور المجتمع والصابئة الأولى التي عكست تأثيرات الفكر الفلسفي اليوناني عبر ممراته الفيثاغورية والافلاطونية المحدثة .

بينما كان النطاق الموضوعي ضرورياً في عرض أهم مواقف هذه العقائد ورؤيتها لقضية الله والعالم الآخر ، واخلاقياتها .

وأهم ما يشكل هذا الفصل ويرمي إليه ، هو موقف القاضي (الاسلامي) الذي تواصل تاريخياً وموضوعياً في متابعة مقالات المخالفن وذوي الاتجاهات المناهضة لتفسير القضية الدينية ، وما أحدثته من تأثيرات في فرق الاسلاميين الذين وظفوا الكثير من مقولات التنجيم والصنمية ، والتناسخ في بناء منظماتهم الفكرية .

(١) راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٨٧

الفصل الثاني

اليهوديـــة والمسيحية

مقدمة :

امتداداً الموقف القاضي من المذاهب الأولى في الدفاع عن التوحيد والفكر الاسلامي، عرض القاضي للديانتين (اليهودية والمسيحية) بمختلف طوائفهما وفرقهما العديدة، ويجيء هذا الاهتمام نتيجة الجدليات المستمرة بن المسلمين وأصحاب هذه الأديان التي كانت تفسيراتها — للعدل والتوحيد — تناهض العقيدة الاسلامية. وتدفع ببطلان النبوة المحمدية. وعدم الاعتراف بأهمية الاسلام ورسالته الانسانية، فاستشعر القاضي الأثر البليغ الذي تركته الاسرائيليات في بعض الفرق الاسلامية، واستقرار أفكار التجسيم المسيحي في مقولات الفرق المشبهة والغلاة. لقد أثبت هذا المفكر الاسلامي قدرته على تقديم الحجة القوية في مناقشة اليهودية والمسيحية ووضوح عرضه لها، مما يجعل بحوثه في هذا المجال تفوق كثيراً بحوث مؤرخي العقائد ومفكري الاسلام في دقة عرضه بين فرقة وأخرى. وسائر الاختلافات بينها مع احاطته التامة للكتاب المقدس بعهديه «القديم والجديد».

أولاً — اليهودية :

رفضت اليهودية جواز نسخ الشريعة الموسوية، لذلك حاربت ما سوى شريعتها من الأديان، وأنكرت نبوة المسيح ومحمد. (وتصدت للاسلام منذ أيامه الأولى على حدود

يثرب ، واشتبكت معه اشتباكات عقلية عنيفة[١] في محاولة خنق دعوة محمد (ص) هجوماً على رسالته وتشكيكاً فيها . ولم تتردد اليهودية في الوقوف مع الوثنية في جبهة واحدة . بينما حاولوا تحريك الأوس والخزرج من ناحية أخرى ، بقولهم : «لقد جلبتم على أنفسكم باتباع هذا الرجل (محمد) الضلال والبلاء العاجل بمعاداة الأمم»[٢] .

وإذا فشلت اليهودية في محاولة فض الناس عن دعوة محمد الاسلامية ، فانها عمدت إلى طريق المؤامرات . فقد سجل التاريخ عمق حقدهم الفظ في محاولة قتل النبي بالقاء الصخرة عليه[٣] . وإذ أحبطت مؤامرتهم هذه فانهم ساهموا في الاعداد العسكري الذي واجهت به قريش الاسلام في معظم معاركها ، ورغم هذه السلسلة التآمرية التي صنع اليهود حلقاتها بالترصد والقصد والمجابهة ، والتنفيذ الفعلي ، فان النبي قد دعاهم ووعظهم وبيّن لهم . فرجع رؤساؤهم واتباعهم وتواصلوا بالانحراف عن (النبي) وبالصد والقصد له . وبدأوا نشر فكريات مناهضة للاسلام وتعاليمه، مدعية أنها على بصيرة من أمرها ، وان الجنة لها ، ونعيمها خالص لها[٤] . ومع شدة عداوتهم للنبي وحرصهم على تكذيبه وفضيحته وزلة تكون منه ، فانهم بذلوا في ذلك دماءهم وأموالهم وأولادهم وحاربوه وأعانوا عدوه عليه[٥] . وازاء ذلك كله اتخذ النبي أمره الحاسم بعد أن استنفذ كافة وسائل السلم والمصالحة معهم ، مؤكدين غدرهم المتصل وعدم التزامهم بالاتفاقات والمعاهدات . وبعد أن غدر بنو النظير النبي ونقضوا الهدنة التي كانت بينهم وبينه ، وقضى أمر النبي باخراج هؤلاء (يهود بني النظير) من المدينة[٦] . ومن خلال استعراضنا لمواجهة اليهودية لدعوة الاسلام ، ومحاولة تطويقها ، وانهاء مدها ، وتواطؤ أحبارها مع مشركي قريش وأعداء النبي الحقيقيين . هل يعد الموقف اليهودي في

(١) الدكتور النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ١٣ ، ط مصر — ١٩٦٢ .
(٢) القاضي : تثبيت دلائل النبوة ، ٢ / ٤٠١ ، ط بيروت — ١٩٦٨ .
(٣) المصدر السابق ، ٢ / ٤١٥ .
(٤) المصدر السابق ، ٢ / ٤١١ .
(٥) القاضي المعتزلي : تثبيت دلائل النبوة ، ٢ / ٤١١ ، ٤١٢ ، ط بيروت — ١٩٦٨ .
(٦) المصدر السابق ، ٢ / ٤٨٩ .

مظاهره العدائية ، عداء لمحمد بذاته . ولدعوته ، ودفاعاً عن مصالحها الدينية في المدينة.

ان السبب المباشر لهذه النتائج تؤكده عقيدة اليهود وايمانها بعدم جواز نسخ شريعتها ، بشريعة أخرى لذلك فان موقف اليهودية المعادي للدعوة الاسلامية انها كانت تدرك مدى الاخطار التي تهددها بعد أن أصبح الاسلام ناسخاً لشريعتها ، وبديلاً جديداً لها . وقد دافع اليهود عن رأيهم في عدم جواز نسخ الشرائع ، وقدموا عدة تبريرات في هذا الاتجاه ، تثبيتاً لموقفهم [1] فترى اليهودية أولاً . أن نسخ الموسوية يقضي في رأيها أن يصير الحق باطلاً والباطل حقاً .

فيما تقدم يهود آخرون بحجة مفادها ، انه إذا جاز النسخ فان ذلك يقضي (بداء)[2] وهو أن يكون قد ظهر لله من حال تلك الشريعة ما كان خافياً ، وذلك يخرجه عن كونه عالماً بذاته .

وثمة رأي ثالث جوز أن تنسخ الشريعة (عقلاً) إلا أن السمع يحول دون ذلك ، فقد قيل ان موسى قال : (شريعتي لن تنسخ أبداً) وتعلقاً بهذه المقولة التي ابتدعتها اليهودية ، فانها انكرت نبوة من جاء بعد موسى .

ويتضح التناقض في الفكر الديني اليهودي في المجموعة التي جوزت نسخ الشريعة الموسوية ــ عقلاً وسمعاً ــ معا . إلا أنها انكرت نبوة المسيح و محمد ، بحجة أن كلا النبوتين تفتقدان شرط الاعجاز الذي يدل على صدقهما .

وآخر ما قدمه اليهود من حجج هو أن محمداً كان مبعوثاً إلى الأمة العربية دون

---

(١) الرازي : اعتقادات ، ص ٨٢ ، ٨٣ ، ط مصر الأولى – ١٩٣٨ .

(٢) البداء : الظهور في اللغة . والمعنى العام الذي تقصده اليهودية هو أن يظهر له خلاف ما علم أو – أن يأمر بشيء ثم يأمر بعده بخلاف ذلك .

والفرق واضح بين النسخ والبدء . فاذا كان الأول مفسراً ، فان الثاني يعد انتقاصات من ارادة الله .

راجع ، القاضي : الأصول الخمسة ، ص ٥٨٥ ، ط مصر – ١٩٦٥ . والمحيط بالتكليف ، ص ٣٠١ ، ط مصر – ١٩٦٥ .

والشيخ المفيد : أوائل المقالات ، ص ٥٣ ، ٥٤ ، ط النجف الأولى .

أيضاً : تصحيح الاعتقاد ، ص ٢٤ – ٢٦ ، ط النجف .

غيرها [١] ، وبمثل هذا الاعتبار فان دعوة محمد اتخذت بعداً قومياً ، لا أممياً .

والرؤية الاسلامية التي أقرت صدق الأنبياء السابقين لمحمد (ص) واعترفت بنبواتهم . تؤكد مبدأ جواز نسخ الشرائع . كأن ينسخ الله شريعة بشريعة أخرى . وجميعها من مصدر الهي واحد . يتبدى ذلك في نسخ شريعة موسى بشريعة عيسى . ونسخت الأخيرة بالاسلام الذي اعتبر بديلاً نهائياً لكافق الشرائع السابقة عليه ، وبهذا المبدأ الاسلامي أسقط القاضي دعوى اليهودية ونقض مقولتها .

ويفصل القاضي ردوده في مواجهة اليهودية ، بقوله : ان الأمر الالهي في النسخ متوجه إلى حاجات الانسان بصورتيها المادية والروحية ، ومن ثم فان الشرائع في رأي القاضي : الطاف ومصالح . ويقتضي هذا منظوراً إلى اليهودية والمسيحية ، ان كلتيهما استهدف صلاح المكلفين – في شريعة وفي زمان آخر ، شريعة أخرى ، وان الله يعلم صلاحنا في أن يتعبدنا مرة وفي ألا يتعبدنا بها ، بل يتعبدنا بشريعة أخرى غيرها [٢] ويواصل القاضي استدلالاته موجهاً السؤال إلى اليهودية :

ما قولكم في شريعة موسى ؟

هل نسخت ما قبلها من الشرائع أم لا؟

فاذا أجابوا بأن موسى قد أثبت ما جاء به الأنبياء السابقون عليه ، قيل لهم : ان آدم زوج بناته من بنيه ، وقد حظره موسى ، وكذلك اختتن ابراهيم في الكبر . وأوجبه موسى في الصغر . وجاز الجمع بين الأختين في شريعة يعقوب . ولم يجز في شريعة موسى [٣] . واذا أحبط القاضي قول اليهودية في عدم جواز النسخ،فانه يناقش تفاصيل ما ادعته وتعلقت به (في جواز النسخ عقلاً – وانتفائه – سمعاً) تمسكاً ، بما زعمته مروياتهم عن موسى (شريعتي لا تنسخ أبداً) التي لا ينبغي قبولها ، لأنها تفتقد شرط التواتر ، فضلاً عن رفض – العنانية – لهذا الخبر ، وتجويزها النسخ عقلاً وشرعاً .

---

(١) راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٧٦ ، ٤٧٧ .

(٢) راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٧٧ – ٥٧٨ .

(٣) راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٧٩ – ٥٨٠ .

غير أنها من ناحية أخرى : أنكرت نبوة محمد (ص) لعدم تأيدها بالمعجزات .

ومثل هذا الرأي لا يحتاج إلى جهد أو عناء . لاثبات فساده إلا أنه يسقط تلقائياً ازاء الظاهرة القرآنية في درجتها المميزة . وإيقاع أعجازها ، مضافاً إليها معجزات النبي (ص) التي أيدت نبوته وأحكمت رسالته .

وثمة ما أذاعته العيسوية في قومية الرسالة المحمدية ، بإعتبارها توجهاً إلى الأمة العربية . وان محمد (ص) مبعوثاً إليها ، دون شعوب العالم الأخرى [1] .

ان مثل هذا التصور القاصر لطبيعة الرسالة وجوانبها ووظيفتها، يفضي إلى تأكيد الموقف اليهودي العام في رفضه لمبدأ النسخ ومن ثم جعلها خاصة . ان محمداً (ص) عقلاً وشرعاً . جاء إلى العالم بأسره برسالة أممية والمرويات النبوية (بعثت إلى الناس كافة) ، و (بعثت إلى الأحمر والأسود . ولو كان موسى حياً لما وسعه الا اتباعي . وان شريعتي رافعة لشريعة من قبلي) [2] .

ومثل هذه الدلالات التي تشير إلى أممية الاسلام وتؤكد دعوته الانسانية العالمية ، والتي اتسمت برؤيتها الحضارية المتقدمة ، المتحررة من نزعات التعصب الطبقي أو التعالي العرقي (الشوفيني) . فان اليهودية (التحريفية) ارتبطت بعقيدة (شعب الله، المختار) فهو ليس اله البشرية جميعاً . وإنما هو اله خاص ببني اسرائيل لا بمعنى أنه ميزهم على سائر البشر فحسب ، وإنما ليس من حق الأميين أو غير اليهود أن يتهودوا ويكتسبوا الحقوق الدينية المكفولة لبني اسرائيل .

وإذا كان الاسلام قد واجه هذا التصور (المريض) بفكرة عالمية الدين بما تنطوي عليه من ربوبية الله للبشر جميعاً فان هذا القصور لم يلق اهتمام علماء الكلام بمثل ما لقي تصورهم « التشبيه والتجسيم » بل لا يكاد يكون الاسلام مخالفاً لليهودية في شيء قدر

(١) ذكر عن جماعة من الموشكانية (اليهود) أنهم أثبتوا نبوة محمد (ص) إلى العرب ، وسائر الناس . الا اليهود لأنهم أهل ملة وكتاب . رفضاً لمبدأ النسخ .
راجع ، الشهرستاني : الملل والنحل ، ٢ / ٥٦ ، ط. مصر – ١٩٦٨ .
والغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٩١ – ٩٣ ، ط. الحلبي – مصر
(٢) القاضي : المغني – أعجاز القرآن ، ١٦ / ٤٢٣ ، ط. مصر – ١٩٦٠ .

مخالفته لها في التصور للذات الألهية [١] .

لذلك وقف المتكلمون وفي مقدمتهم أصحاب العدل والتوحيد ضد صيغ التجسيم اليهودية وتشبيهاتها التي هبطت بالتصور الالهي وأنزلته عن مرتبته الحقيقية [٢] بقولهم : (ان الله يشبه الأنس) نتيجة التحريفية في التوراة من (أن الله خلق آدم على صورته) [٣] الأمر الذي جعل تصورهم لله على نحو بشري ، فأضفوا على الله صفات الانسان الجسمية، والانفعالية ... (وفرغ الله في اليوم السابع من عمله الذي عمل . فاستراح في اليوم السابع...وسمع–آدم وحواء–صوت الرب ماشياً في الجنة، ورأى الرب أن شر الانسان قد كثر في الأرض فحزن الرب ، انه عمل الانسان في الأرض ، وتأسف في قلبه ، فقال الرب : أمحو عن وجه الأرض الانسان الذي خلقته لأني حزنت اني عملتهم ... وبكى الرب على طوفان نوح حتى ارمدت عيناه) [٤] . ومن ناحية أخرى ، فان معظم الصفات المنسوبة إلى الله عند اليهودية تصور في الحقيقة صفات اليهود أنفسهم أكثر مما تصور الصفات الالهية [٥] على النحو الذي جاء في الآية (وقالت اليهود يد الله مغلولة . غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا) [٦] . وتنبه القاضي إلى تحريفية اليهود ، فتأول قوله تعالى : (بل يداه مبسوطتان) [٧] ، ويعني (نعمتاه) ، كما يقول : لفلان عندي يد ، ويدان وأياد ، وأراد الله تعالى بذلك (نعم الدنيا والدين) ابطالاً لقول اليهود أن يده مغلولة ، لأنهم أرادوا أنه بخيل يقتر الأرزاق على خلقه [٨] .

وأهم نتائج موقف قاضي القضاة من اليهودية :

١ – انه أدرك بحساسية شديدة مخاطر (المقولة اليهودية) في عدم جواز النسخ ، التي

(١) راجع ، الدكتور أحمد صبحي : علم الكلام ، ١ / ٢٩ ، ط مصر – ١٩٧٦ .
(٢) راجع ، الدكتور كمال جعفر : الفلسفة الاسلامية ، ص ١٤٥ ، ط مصر – ١٩٧٦ .
(٣) القاسم الرسي : رسائل العدل والتوحيد ، ١ / ١٠٤ ، ط مصر – ١٩٧١ .
(٤) المصدر نفسه ، ١ / ١٠٥ .
والدكتور صبحي : علم الكلام ، ١ / ٢٧ – ٢٨ .
(٥) الدكتور كمال جعفر : الفلسفة الاسلامية ، ص ١٤٥ – ١٤٦ .
(٦) سورة المائدة ، آية ٦٤ .
(٧) سورة المائدة ، آية ٦٤ .
(٨) القاضي : المختصر في أصول الدين ، ص ١٨٨ ، ط مصر – ١٩٧١ .

روتها مدوناتهم عن موسى الذي أخبر (بأن شريعته لازمة أبداً) [1] مثل هذه المقولة تلغي الشريعتين (المسيحية والاسلام) وتنكر النبوتين .

٢ ــ الذي يفضي إلى سقوط المقولة اليهودية بعدم جواز النسخ هو رسوخ معجزة محمد (ص) كدليل على صدق نبوته .

٣ ــ ثبت ان الله يتعبد بحسب المصالح ، فاذا علم أن الصلاح في بعض الأوقات خلاف ما تقدم : تعبد بحسبه ، كما يفعل الأفعال (بحسب المصالح) الأمر الذي تفسره طبيعة كل شريعه ، واحتياجات كل عصر الذي ثبت أيضاً أن الاسلام جاء ديناً جامعاً ، وشاملاً مؤكداً مصالح الناس في الحاضر والمستقبل .

٤ ــ وباستمرار الشريعة المحمدية ، وتواصلها التاريخي عبر الأجيال وديمومتها وتوافقها لكل عصر يؤكد بقاءها ، وعدم انقطاعها . كما انقطعت غيرهـا من خلال الاضافات الالهية التي استوعبتها [2] وتوقف عندها اللاهوتين الموسوي والمسيحي .

٥ ــ برهن القاضي كما برهن كل مفكري الاسلام . وعلماء الكلام على تهافت الادعاء اليهودي بقومية الرسالة النبوية أو عروبتها .

٦ ــ مواجهة أفكار التجسيم وما أشاعته المرويات الاسرائيلية على النطاق الديني والأدبي في تصوير الله بصورة بشرية ، الأمر الذي جعل المتكلمين وفي مقدمتهم المعتزلة يوسعون دائرة بحوثهم في التوحيد بالبراهين والحجج العقلية .

٧ ــ ان ما طرحته اليهودية بصدد الذات الالهية ، وخصوصية (الاله اليهودي) ، دون سائر البشر ، يجعلهم أقرب إلى الوثنية منهم إلى التوحيد ، كما يعني اعترافاً ضمنياً بآلهة أخرى لغير بني اسرائيل .

---

(١) القاضي : المختصر في أصول الدين ، ص ٢٤١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٤١ – ٢٤٢ .

ثانياً — المسيحية :

أبدى المعتزلة مقاومتهم الفريدة حين انتدب واصل بن عطاء نفسه للدفاع عن مبدأ التوحيد الذي هدده التفسير المسيحي الذي يقضي بوجود ثلاثة آلهة (١) والثلاثة قدماء ، فخشي أن تؤدي هذه الفكرة إلى سوء فهم وشرك عند المسلمين ، لذلك اعتمد مبدأ نفي الصفات خارج الذات الالهية (٢) ، تنزيهاً لوحدة الذات الالهية ، ومقاومة الصفات القديمة (٣) ، والأقانيم المسيحية الثلاثة (٤) ، وفي بدايات القرن الثاني (الهجري) كانت مسألة الصفات قد أحيطت بعناية مثقفي الاسلام ومفكريه ، وفي مقدمتهم المعتزلة الذين حظيت عندهم برصيد جدلي فائق ، فافتتح بشر بن المعتمر (٢١٠ هـ) حواره مع النصارى ، وصنف فيهم كتاباً نقد فيه فكرياتهم التي تناهض مبدأ التوحيد في رؤيته الاعتزالية ، والاسلامية (٥) . وباشر الجاحظ في تفنيد آرائهم التي لم تكن تتناسب مع جملة العقيدة الاسلامية (٦) ، وإذا كانت بعض هذه الكتابات ، مجرد أسماء لوثائق ضيعتها حركة العداء التي تعرضت لها ثقافتهم ، فان القاضي الذي يعد مؤرخاً كلامياً

(١) انظر ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٩١ ، ٢٩٣ ، ط مصر — ١٩٦٥م .

(٢) انظر ، البير نصري نادر : فلسفة المعتزلة ، ١ / ٣٧ ، ط مصر الأولى — ١٩٥٠ .

(٣) راجع ، ابن العبري ، ص ١٦٤ ، ١٦٥ ، ط بيروت — ١٨٩٠ .

(٤) الأقنوم *Hypostasis* : الأصل ، والجوهر ، والشخص ، والأقانيم المسيحية الثلاثة هي : الآب والابن والروح القدس ، وعند الاسكندرانيين هي : النفس الكلية ، والعقل ، والواحد .

وقيل ان افلوطين أول من أدخل هذا اللفظ في اللغة الفلسفية ، ثم استعمله كتاب عصره من المسيحيين ، وأطلقوه على الاب والابن والروح القدس ، من جهة كونهم جواهر أو أقانيم متميزة بعضها عن بعض .

والأقنوم عند قدماء الفلاسفة هو الحقيقة الوجودية ، إلا أن بعضهم يطلق هذا اللفظ تهكماً على قلب الحقائق الوهمية ، أو الحقائق المجردة إلى حقائق وجودية .

والأقنومي : هو (الجوهري) ويطلق عند اللاهوتيين على اتحاد الطبيعة الانسانية بالطبيعة الالهية ، بحيث تكون الثانية هي الحامل أو الجوهر الذي تقوم به الأولى .

الدكتور صليبا : المعجم الفلسفي ، ١ / ١١٢ ، ط بيروت الأولى — ١٩٧١ .

(٥) ابن المرتضي : طبقات المعتزلة ص ، ٥٣ ، ط بيروت — ١٩٦١ .

(٦) راجع ، ياقوت : معجم الأدباء ، ٦ / ١٠٧ ، ١٠٨ ، ط مصر — ١٩٣٨ .

ووضع الاسكافي كتاباً في الرد (على النصارى) .

راجع ، القاضي : تثبيت دلائل النبوة ، ١ / ١٤٨ ، ط بيروت الأولى — ١٩٦٦ .

يقدم لنا تفصيلات كثيرة تؤكد اهتماماته في معرفة خطوط هذه الديانات ودقائقها ، وحجته القوية في مناقشة آراء النصارى ووضوح عرضه لها ، مما يجعل بحوثه في مجال العقائد تفوق كثيراً ما كتبه مؤرخو الديانات الاسلاميين ، يبتدىء القاضي في عرض الديانة المسيحية من وجهة نظر فرقها واتباعها :

تشترك فصائل المسيحية الثلاث (الملكية ، اليعقوبية ، النسطورية) في نفي أن يكون (المسيح) عبداً أو نبياً ، وإنما هو اله في حقيقته .

ويبتدىء الله في رصيد الموجودات الكونية والغيبية : خلق السموات والأرض والملائكة ، والأنبياء وارسال الرسل واظهار المعجزات على أيديهم .

وان للعالم الهاً هو (آب والد) لم يزل ، غير مولود ، وانه قديم ، خالق رازق . واله هو (ابن مولود) وانه ليس بأب ولا والد ، وانه قديم حي رازق ، وانه هو (روح القدس) ليس بأب والد ولا ابن مولود ، وانه قديم حي رازق ، وان الذي هو (ابن) نزل من السماء وتجسم من (روح القدس) ومن (مريم البتول) وصار هوابنها (الهاً واحداً) ومسمى واحداً و (خالقاً واحداً) ورازقاً واحداً ، و (حبلت به مريم) وولدته ، وأُخذ وصلب وألم ومات ودفن ، وقام بعد ثلاثة أيام ، وصعد إلى السماء ، وجلس عن (يمين أبيه) [١] .

هذا هو تصور المسيحية لطبيعة المسيح شبه الميثولوجية الذي هو الله في رأيها ، والله ثالث ثلاثة .

تتبدى في التفسير المسيحي مسألتان هامتان هما :

(١ ــ التثليث :

وتفسر المسيحية عقيدة التثليث بقولها ، أنه تعالى واحد وثلاثة أقانيم ، اقنوم الأب ،ويعنون به ذات الله،واقنوم الابن أي (الكلمة)،واقنوم روح القدس أي (الحياة)

فاذا كانت هذه الأقانيم متماثلة في جوهريتها ، فانها مختلفة في اقنوميتها ، وفي وظائفها الوجودية أيضاً ، فالابنلم يزل مولوداً من الأب والاب والداً للابن ، ولم تزل

(١) القاضي : المغني ـ الفرق غير الاسلامية ،ص ٨٠ ــ ١٥١ .

الروح فائضة من الأب والابن معاً. بمعنى أنه ليس كون الابن ابناً للأب وفق النسل التقليدي ، وإنما من خلال تولد الكلمة من العقل وعلى نحو ما يقال الحرارة من النار ، والضياء من الشمس ، وإذا كان هذا هو التصور الشامل للخالق ، فانه امتد على اعتبار اتحاد الابن بالشخص الذي أسموه (المسيح) الذي ظهر للناس وقتل صابراً [1] .

ويواجه القاضي مقولة المسيحية في التثليث « باعادة قولهم » : ان الجوهر واحد ثلاثة أقانيم ، والثلاثة هي اله واحد ، وخالق واحد ، وبين القاضي أن هذه المقولة متناقضة ، لأن القول في الشيء أنه واحد ثلاثة ، يقتضي تجزؤه ووحدته في آن واحد .

أما الوجه الآخر للتفسير المسيحي ، بأن الله جوهر واحد غير متميز وليس بذي حجم ، بل هو قائم (بالنفس) وهو واحد بجوهريته ، ثلاثة بالاقنومية ، فان هذا القول فيه كثير من المغالطة لا من وجهة النظر الاسلامية فحسب ، وإنما لتناقض مثل هذا الزعم وعدم اتساقه أصلاً .

ذلك ان التفسير المسيحي الذي يجد في أن ثلاثة أقانيم جوهر واحد ويزعم أنه كقول المسلمين — بسم الله الرحمن الرحيم — وكقولهم في الله — انه حي قادر عالم — ان مثل هذا التفسير متهافت أساساً ، فالله اسلامياً هو الرحمن الرحيم وهو العالم القادر ، وهو ذات واحدة لا تعدد فيها [2] ، لها صفاتها الكثيرة واسماؤها أيضاً .

وازاء هذا الوضوح الذي تتميز به عقيدة التوحيد الاسلامية وتنفرد به تتكشف المزاعم الهابطة التي ارتقت إلى التفسير الأسطوري ، والذي تولت المسيحية نشره .

ويفند القاضي مبدأ التثليث بالمسائل الأربع التالية [3] :

١ — اطلاق وصف — الجوهرية — على الله يعني الحدوث ، لأن كل جوهر حادث .

٢ — إذا افترضنا الأقانيم صفات أو خواص ، فينبغي أن تزيد بعدد الصفات الالهية .

(١) راجع القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٩١ — ٢٩٤ .

(٢) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٩١ — ٢٩٧ .

(٣) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٩١ — ٢٩٧ .
والقاضي أيضاً : المغني ، ٥ / ٨٢ .

٣ ــ الذات الالهية ــ الواحدة ــ لا تتعدد . بتعدد الأوصاف .
٤ ــ أخطأ التفسير المسيحي للأقانيم واعتبرها معان قديمة : إذ لا يمكن أن يكون هناك قدماء إلى جانب القديم الأول .

٢ ــ الاتحاد : *Union*

والذي يبطل دعوى المسيحية في الاتحاد ، هو ان الشيئين لو صارا شيئاً واحداً للزم خروج الذات على صفتين مختلفتين للنفس ، ومثل ذاك مستحيل . (١)

وتقدم النسطورية تفسيراً للاتحاد بأن جعلت المسيح الهاً وانساناً في وقت واحد ماسحاً وممسوحاً ، اتحدا فصارا مسيحاً واحداً .

ومثل هذا الازدواج الثنائي ، في هوية المسيح ، ينتهي إلى أنه مزيج من طبيعتين مختلفتين (لاهوتية وناسوتية) (٢) فكيف يمكن تفسير الصلب ازاء الجوهر الالهي القديم ، وجوهر الانسان المحدث ، وعلى أيهما يقع الصلب ، ان مثل هذه المشكلة تواجه طريقاً مغلقاً ، إذا عامنا ، أن نظرية الاتحاد المسيحية تجعل من طبيعة المسيح الالهية والانسانية ، تلازماً ضرورياً ، ففي رأي الملكانية : بأن القتل والصلب وقعا على المسيح بأكمله ، وحين مات الاله وصلب بقي العالم ثلاثة أيام بلا مدبر ، ثم قام الاله المسيحي من جديد ليدبر العالم مرة أخرى .

ان تفسير الملكانية (أوسع الفرق المسيحية انتشاراً ويعد رأيها رأياً رسمياً) أدانت بتحليلها عقيدة الاتحاد (٣) ، لقولها من أن القتل قد وقع على المسيح الجوهر أي عليه من حيث هو انسان واله (٤) .

وإذا كان القاضي قد نقض المقالة المسيحية في التثليث والاتحاد عبر منظوره الاسلامي

(١) الناسوتية ، الناسوت : المخلوق ، البين ، والعالم السفلي ، المسبب .
راجع ، صليبا : المعجم الفلسفي ، ٢ / ٢٧٧ .
(٢) راجع ، الدكتور النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ١ / ٩٧ .
(٣) القاضي : المغني ــ الفرق غير الاسلامية ، ٥ / ٨٤ .

لمبدأ التوحيد ، فانه يبدي اهتمامه في قراءة أناجيل العهد الجديد ويوظف اصحاحاتها ، في تأكيد التوحيد ، واثبات التحريفية التي انبثت في صفوف المسيحية وذاعت في عقيدتها [1] ويبدأ في مسألة التوحيد الأصولية التي تقول (ان الحياة الدائمة انما تجب للناس بأن يشهدوا انك أنت الله الواحد الحق ، وانك أرسلت يسوع المسيح) [2] دلالة على توحيد الله واقراراً بنبوة المسيح .

يؤكد ذلك أيضاً أن المسيح قال لبني اسرائيل (تريدون قتلي وأنا رجل قلت لكم الحق الذي سمعت الله يقوله [3] .

ويعلن أنه مرسل (اني لم أجيء لأعمل بمشيئة نفسي ولكن بمشيئة من أرسلني) [4] وإذا أقر المسيح بأنه مرسل من قبل الله لبني اسرائيل (ان الكلام الذي تسمعونه مني ليس هو لي ولكن من الذي أرسلني ...) [5] مؤكداً التوحيد ، (ان الله مسحني وأرسلني واني أعبد الله الواحد ليوم الخلاص ...) وإذا سئل عن قيام الساعة أجابهم (أنا لا أعلم متى ذلك ، ولا أحد من البشر ، ولا يعلم ذلك إلا الله وحده ...

وفي وقت مبكر في حياة المسيح رفض أن يخاطب بكلمات الألوهية وصفاتها : فحين قال له رجل : يا أيها الخير علمني ، قال له : (لا تقل لي هذا ، فانه لا خير إلا الله) [6] .

ويذكر القاضي أنه كان (المسيح) إذا ذكر البعث ، والقيامة والحساب يكون منه البكاء والقلق والجزع وما لا يكون من أحد ... والذي يسقط دعوى المسيحية في الوهية المسيح ، ومقالاتهم فيهم ، أنه كان يقر على نفسه بالعبودية والضعف والحاجة والفقر والفاقة ولله بالغنى والربوبية ، ورغم ذلك ، فان اعتراضات المسيحية تقول ، أنه قال

(١) راجع ، القاضي المعتزلي : تثبيت دلائل النبوة ، ١ / ١١٢ ، ط بيروت – ١٩٦٦ .
(٢) انجيل يوحنا : الاصحاح ١٢ ، فقرة ٤٤ وما بعدها ، والاصحاح ١٧ ، فقرة ٢ .
(٣) يوحنا : الاصحاح ١٨ ، فقرة ٣٧ .
(٤) المرجع السابق .
(٥) يوحنا : الاصحاح ١٣ ، فقرة ٤٧ ، ٤٨ .
(٦) القاضي : تثبيت دلائل النبوة ، ١ / ١١٣ .

لتلامذته : (سيروا في الأرض وعمدوا العباد باسم الأب والابن وروح القدس ...) وجواب القاضي على هذا الاعتراض ، ان المسيح لم يكن أول من كذب عليه ، وتعلم أن ما في القس يدعي التحقيق بالمسيح ، وأنه من أتباعه ، وأنه ليس أحد على شريعته ووصاياه ألا هو واتباعه ، وان الانجيل الذي معه هو انجيله ، وهو يذكر عنه أنه كان يحرم على الناس كلهم وعلى نفسه النساء والذبائح وأكل اللحمان ، وان هذا ما حل قط ولايحل ويلعن كل من احلّه (١) .

٣ — نقد الفكر المسيحي :

استهدف مبدأ التوحيد اسقاط التشبيه الذي ساد الاتجاهات المادية (المجسمة والدهرية) وأصبح ظاهرة في الفكر اليهودي والمسيحي .

وعلى طريق التنّزية التجريدي المحض للذات الالهية ، شددت الحركة الاعتزالية على هذا المبدأ ، من خلال احدى قضاياه الأساسية وهي قضية (خلق القرآن) ، التي كثر حولها الجدل ، وعقدت من أجلها الامتحانات .

فالقول (بقدم القرآن) يماثل القول (بقدم الكلمة) ، وإذا كان المسيح هو كلمة الله ، فان القول بقدم الكلمة يعني موافقة المسيحية في ألوهية المسيح ، فالقول (بخلق القرآن) جاء رداً على ركن من أركان المسيحية ، وهو الاعتقاد بأن المسيح هو « كلمة الله الأزلية » (٢) .

على ان هذه القضية لم تكن آخر قضايا المواجهة مع المسيحية بل أبرز القاضي عبد الجبار قضية الصراع معها في مسألتي « التثليث والاتحاد » ، فيناقش دعواهم في الأولى ، فانهم يقولون ، انه تعالى واحد وثلاثة أقانيم وربما يغيرون العبادة فيقولون « انه ثلاثة أقانيم ذات جوهر واحد » . ان صياغة هذه المقولة على هذا الوجه متناقض تماماً ، لأنهم يقولون في الاله : انه واحد في الحقيقة ، ثلاثة في الحقيقة ، وهذا محال ، لأن كونه

(١) المصدر السابق ، ١ / ١١٤ ، ١١٥ .
(٢) راجع ، محمد عمارة : رسائل العدل والتوحيد ، ١ / ٥١ .
والدكتور نادر : فلسفة المعتزلة ، ١ / ١١٠ .

واحداً يقتضي أن لا ثاني له ، فكيف يمكن أن يكون مع ذلك ثلاثة ؟ (١)

أما دعواهم في المسألة الثانية وهي : الاتحاد ، فقد اتفقوا على القول به ، وقالوا : انه تعالى اتحد بالمسيح ، فحصل للمسيح طبيعتان : طبيعة ناسوتية وأخرى لاهوتية (٢) ، واختلفوا في كيفيته ، فالنسطورية قالت بالاتحاد من جهة المشيئة ، وزعمت اليعقوبية أنه من جهة الذات ، والذي يبطل دعوى الاتحاد :

(١) ان الشيئين لو صارا واحداً للزم خروج الذات عن صفتها الذاتية ، وقد مر بنا استحالة ذلك .

(٢) المجاورة احدى شروط الجواهر ، بتحيزها المكاني ، مقابل استحالة التحيز على العرض والمعدوم . واستحالة المجاورة ، فكذلك سبيل الله تعالى ، لأن التحيز مستحيل عليه ، وعلى أن المجاورة لا تقتضي الاتحاد ، فان الجوهرين على تجاورهما لا يخرجان عن أن يكونا جوهرين ولا يمكن أن يصيرا جوهراً واحداً .

(٣) أما الحلول فانه صفته ترتبط بالغير الوجودي المتحيز ، فيما يستحيل ذلك على الله تعالى ، لأنه يترتب على الحدوث ويقتضي أن يكون من قبيل الاعراض وذلك محال عليه تعالى (٣) .

وتترتب نتائج الموقف الاعتزالي ، على رفض صيغة التثليث والاتحاد المسيحية وكل فكرة تتنافى مع التوحيد فالله الواحد الأحد (لا والد ولا مولود ولا شريك له في ملكه) وانطلاقاً من هذا الفهم التجريدي المنزه ، يفند القاضي دعوى المسيحية التي أضافت (لله حاجة وولداً) لأن مثل هذه الاضافة تحمل على الاجسام ، التي يصح معنى المضاجعة عليها ، ومعنى الولادة ودخول الشيء وخروجه فيه (٤) .

فالقديم الذي لا أول له ولا نهاية لقدرته ، واحد متميز كل التمييز عن المخلوقات ،

(١) القاضي : المختصر في أصول الدين ، ص ٢٠٠ .
(٢) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٩٢ .
(٣) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٩٧ .
(٤) راجع ، القاضي : المغني – الفرق غير الاسلامية ، ٥ / ١٥٩ .

والموجودات . بكل تنوعها ودرجاتها : فهو الأصل الرحيد الذي بمقتضاه يفرق بين ما هو حق وما هو باطل [١] . وعلى هذه الفكرة أسست الحركة الاعتزالية فلسفتها في الخلق ، وهي فلسفة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمبدأ التوحيد . ونفي كل مشابهة بين ماهية الله وماهية العالم (المخلوق) ، وإذا ثبت فساد ما طرحته المسيحية في التثليث والاتحاد، فان القاضي يبادر إلى تفسير معنى وصف المسيح بأنه « كلمة الله » فيقول :« ان الغرض ، ان الناس يهتدون به كاهتدائهم بالكلمة، ومعنى قولنا: انه روح الله ، ان الناس يحيون به في دينهم كما يحيون بأرواحهم الكائنة في أجسادهم ، وذلك توسع وتشبيه له بالكلمة التي هي الدلالة والروح الذي يحتاج الحي منا إليه » [٢] .

وقد تنبه القاضي إلى أن الباب الذي أتيت منه المسيحية ، هو نفس الباب الذي أتيت منه كل الأديان والفرق المشبهة ، وهو الخطأ بأخذ النصوص الرمزية والعبارات المجازية على ظواهرها، دون اعمال العقل واللجوء إلى التأويل [٣] . وتأكد ذلك في الفكر الثنوي الذي حمل الكثير من خصائص التفسير المسيحي ، الذي اتسم بطابع التعدد والتشبيه ، وسنتعرف على هذا الفكر في الفصل القادم .

* * *

(١) أنظر ، نادر : فلسفة المعتزلة ، ١ / ٤٢ .
(٢) المصدر نفسه ، ٥ / ١١١ .
(٣) محمد عمارة : المادية و المثالية في فلسفة ابن رشد ، ص ٣٩ ، ط مصر – ١٩٧١ .

الفصل الثالث

نقـد الفـكر الثنوي

الثنوية [1] *Dualism*

بدأت فكرة الثنوية في أبسط أشكالها الحضارية حين افترضت وجود اثنين أولين هما والدا كل ما في الوجود، ويظهر أن هذين الاثنين كانا عند المصريين القدماء كما عند الاغريق ، هما الأرض والسماء ، وكانت الخطوة التالية ، التوجه الذي بدأه الانسان نحو الفكر التأملي . عندما رأى الخليقة كفعل احد الوالدين ، فلعله يراها كميلاد من (أم كبرى) هي الهـة كما في بلاد اليونان أو من (المردة) كما في بلاد بابل، وقد يرى الخليقة كفعل آتاه ذكر . ففي مصر مثلاً برز الآله (أتوم) بانبثاق ذاتي ، دون عون من أحد من المياه الأولى،وبدأ خلق الكون من الهيولي *Prime Matter* بأن استولد نفسه أول زوج من الآلهة [2] بمثل هذه التأملات الميثولوجية وضع صانعو حضارتي النيل والرافدين تصوراتهم في عصر ما قبل الفلسفة ، بينما نجد الشرق زاخراً بقضايا الوجود الميتافيزيائي يقدم رؤاه بعراقته الحضارية مفسراً الوجود تفسيراً ميتافيزيائياً ثنائياً

(١) الثنوية *Dualism* المبدأ الثنائي في تفسير العالم، وخلاصة مقولته : ان ثمة الهين قديمين – إله الخير واله الشر – ولكل منهما فاعليته ، وقد اشتهرت هذه المقولة عند المجوس التي اعتبرت (يزدان) فاعلا للخير و « اهرمن » فاعلا للشر . قدس هؤلاء النار وعبدوها لأنها عندهم أساس الحياة وأصل الوجود .
راجع ، الدكتور صليبا : المعجم الفلسفي ، ١ / ٣٨٠ ، ط بيروت الأولى – ١٩٧١ .

(٢) راجع ، فرانكفورت : ما قبل الفلسفة ، ص ٢٠ – ٢١ ، ط بيروت – ١٩٦٠ .

من واقع التضاد الوجودي . فالعالم مركب من شيئين نور وظلمة ، قديمين كانا ولم يزالا ، لهما قدرة على خلق الأشياء من خلال القدم الذي يتصف به التضاد الوجودي . وأولى عناصر المادتين الأوليتين (النور والظلمة) أن كلاهما حساس ، بصير ، إلا أنهما يختلفان في (النفس والصورة) متضادان في الفعل والتدبير [1] .

وجوهر النور يستقطب الصفات الايجابية ، فهو فاضل ، حسن ، وأهم خصائصه ، الصفاء ، النقاء ، طيب الريح ، حسن المنظر ، ذو نفس خيرة ، وبهذه الصفات الايجابية فان أفعاله بالضرورة تعد مظهراً ايجابياً لصفاته ، فكل خير وصلاح وسرور من فعل نفسه الخيرة الكريمة .

مقابل جوهر الظلمة الذي يكون وعاء لصفات متضادة تماماً عن جوهر النور نحو النقص ، الكدرة ، نتن الريح ، قبح المنظر ، ويكون متميزاً ، بالشر والبخل والسفه والنتن والغبر ، وتكون نتائج فعله ، شراً وضرراً وغماً وفساداً [2] .

فاذا كانت لكل من النور والظلمة ، عناصرها ووظائفها ، فانهما باعتقاد الثنوية (قديمين) ، فاذا كان القدم صفتهما الوجودية ، فما هو الخط الفاصل بينهما وجودياً ؟ (ان عالميهما غير متناهيين من كافة جهاتهما إلا من جهة تلاقيهما) [3] . وقد اختلفت التفسيرات حول طبيعة هذا اللقاء وماهيته ، فثمة من يقول (ان النور لم يزل فوق الظلمة وهي تحته على الاستواء) أي ان هذا التفسير أضفى على النور ميزة الارتقاء والتعالي ، بينما الظلمة أقل منه مستوى ، وساهم قول آخر بنفس هذا الاتجاه حين جعل النور أعلى شأناً بارتفاعه نحو الشمال فيما أقصى الظلمة (منحطة فيه ناحية الجنوب) وثمة قول ثالث جعلهما متوازيين (كل واحد منهما إلى جنب الآخر) [4] .

ويفصل القاضي ملاحظاته حول الثنوية بدراية دقيقة والمام وثيق بمذاهبهما فيذكر (انهم زعموا أن كل واحد منهما خمسة أجناس وهي من النور : النار ، النور ، والريح ، والماء ، والخامس هو : الروح ، وهو النسيم (ربما لعذوبته وخفته) والنسيم

(١) راجع ، القاضي المعتزلي : المغني – الفرق غير الاسلامية ، ٥ / ١٠ ، ط مصر الأولى – ١٩٦٥
(٢) راجع ، القاضي : المغني – الفرق غير الاسلامية ، ٥ / ١٠ .
(٣) المصدر السابق ، نفس الصفحة .
(٤) المصدر السابق ، نفس الصفحة .

يتحرك في الأبدان (والابدان أربعة في الظلمة) هي : الحريق ، والظلمة ، والسموم ، والضباب ، وروحها الدخان ، ويطلق عليها المهامة) ... وازاء هذه الاستخراجات لعناصر النور والظلمة ، واجناسهما يرون ان أبدان ، النور يخالف بعضها بعضا . الا أنها تشترك في أنها « نور » وروح النور لم تزل تنفع أبدانها وتنفعها أبدانهـا . ومثل هذه التبادلية في الظلمة أيضاً (حيث تضر بأبدانها وتضر بها أبدانها) فبينما قيل ايضاً ، ان الأجناس الخمسة منها (سواد ، بياض ، حمرة ، صفرة ، خضرة) فما كان منها من بياض في عالم النور فهو خير ، وما كان منه في عالم الظلمة فهو شر .

والصفة المشتركة العامة التي تجمع الأجناس والأرواح هي كونها حية حساسة [1] .

* * *

فصائل الثنوية وفرقها :

١ ــ (المانوية) [2] ــ *Manicheism*

في القرن الثالث الميلادي قاد ماني حركته الدينية الانشقاقية عبر المسيحية مؤكداً على ثنائية النور والظلمة الزرادشتية [3] استهدف وضع ديانة بديلة جديدة ، تتحد فيها عموم

(١) انظر ، القاضي : المغني — الفرق غير الاسلامية ، ٥ / ١١ ، ط مصر — ١٩٦٥ .

(٢) المانوية : هي الديانة التي وضع أسسها « ماني بن فتق بن بابك بن أبي برزام » ظهر نصرانياً ... وصار قسيساً بالأهواز ، وكان يعلم ويفسر الكتب ويحاور اليهود والمجوس والوثنيين ، ثم مرق في الدين وسمى نفسه — مسيحاً — واتخذ اثني عشر تلميذاً وأرسلهم إلى بلاد الشرق بأسرها حتى وصلوا إلى الهند والصين وزعوا فيها علم الثنوية . وافرط ماني في تمجيد النار وتعظيم شأنها لنورها واضاءتها وتوسطها في المكان بين الفلكيات والعنصريات . وإن كانت هذه العقيدة قديمة عند الفرس ، ولم يبتدعها (ماني) ولكنه شيدها بالحجج الاقناعية .

القاضي ، المعتزلي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٨٤ ، ط مصر — ١٩٦٥ .

راجع ، ابن العبري ، ص ١٢٩ ، ١٣٠ ، ط بيروت — ١٨٩٠ .

وابن النديم : الفهرست ، ص ٤٧٠ ، ط الاستقامة — مصر .

ابن البطريق : نظم الجوهر ، ص ١١١ ، ط بيروت — ١٩٠٥ — ١٩٠٩ .

كرستنسن ، ايران في عهد الساسانيين ، ص ١٦٩ ، ط مصر — ١٩٥٧ .

وانظر ، كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٥٨ وما يليها ، ط مصر الخامسة — ١٩٧٠ .

(٣) فكرة الصراع بين القوتين الخير والشر—النور والظلمة—تتبدى عند المانوية. من خلال التمازج الذي أسفر عن انتصار النور وهزيمة الظلمة، فانتقل الشر إلى جهة الجنوب ليعمل هناك عالماً ويتسلطعليه...الخ .

راجع ، ابن العبري ، ص ١٣٠ ، ط بيروت — ١٨٩٠ .

وانظر ، الدكتور عبد اللطيف العبد : المانوية ، ص ٣٦ وما يليها ، ط مصر — ١٩٧٦ .

الأديان ، زاعماً أنه رابع ثلاثة تقدموه « المسيح ، زرادشت ، بوذا » ، ويقول عن نفسه أنه : الفارقليط – الذي قال عنه المسيح (حينما أذهب أرسل إليكم المعزى أي الروح القدس) . فهو يصل تعليمه بالمسيحية ويدعي أنه جاء بالوحي الذي وعد به يسوع تلاميذه . وأنه خاتم المرسلين . فيما تبدت نزعته الدينية في رفض الموروث الديني وصياغة معتقداته الأخرى وفق اضافاته الشخصية . فقد كان يتصرف في الاناجيل على ما يرونه حذفاً واثباتاً ، وكان يأخذ عن الأناجيل المنحولة التي كانت شائعة في أيامه ، ولعل أخطر ما واجه به المسيحية قراره الذي نفى فيه أن يكون المسيح قد ولد ، بل جاء رجلاً كاملاً ، وصدم مشاعرهم بقوله ان المسيح لم يمت على الصليب بل الذي صلب هو الشيطان .

ورفض العهد القديم ، وتهكم على أنبياء اسرائيل وحمل على اليهود [1] .

وإذا كانت هذه مسيرة ماني وترجمته الشخصية ، فما هي الخطوط الفلسفية العامة للمانوية التي حاولت تقديمها كبديل للمسيحية . بعد أن نجحت في إقامة – كنيسة خاصة بها – على رأسها – الامام – في بابل يحيط به حواريوه الاثني عشرة ، والتي قدر لها أن تنتشر بفضل جهد دعاة ماني واتباعه في الشرق حتى الصين . وفي الغرب حول البحر الأبيض المتوسط . وأصبحت مصدر تهديد هائل للمسيحية في ايطاليا وفرنسا في ذلك الوقت [2] .

وتعد المانوية وعاء استغرق عموم الثقافات والديانات الفارسية والهندية القديمة إلى جانب احتوائها بعض التفسيرات المسيحية [3] .

وفي اتجاه التفسير الثنائي أكد ماني بأن العالم مركب من أصلين قديمين أحدهما نور والآخر ظلمة ، وأنهما أزليان ، ولم يزالا قوتين حساسيتين سميعتين بصيرتين [4] مبتعداً عن العالم الثالث الذي افترضته المرقيونية والديصانية .

(١) راجع ، كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٥٩ ، ط مصر – ١٩٧٠ .
(٢) راجع ، كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٥٩ – ٢٦٠ .
(٣) راجع ، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٥٨ ، ط مصر الخامسة – ١٩٧٠ .
(٤) راجع ، القاضي المعتزلي : المغني ، ٥ / ١٢ ، ١٣ . وشرح الأصول الخمسة ، ص ٢٨٤ – ٢٨٥ والشهرستاني : الملل والنحل ، ١ / ١٨٨ – ١٩٠ .

ومن ناحية أخرى ثبت ماني فكرة الحلول التي أخذها من الهند حين نفي إليها [1] ، وأضاف إلى هذه الفكرة بعداً آخراً في لجوئه إلى التناسخ فزعم: ان النفوس لا تموت وانها في التردید متقلبة إلى شبه كل صورة هي لابسة ودابة قبلت فيها[2] ووضع خطا فاصلاً بين تناسخ أرواح الصديقين وأرواح أهل الضلال ، فالأولى إذا فارقت أجسادها سرت في عمود الصبح – أي النور الذي فوق الفلك – فبقيت في ذلك العالم على السرور الدائم ، مقابل أرواح الضلال التي فارقت أجسادها مبتدئة رحلتها في محاولة اللحاق بالنور الأعلى ، غير انها ترد منعكسة إلى الأسفل [3] .

وقد لقيت المانوية اضطهاد البلاط الساساني ، فقد لاحق ملوكه المانوية ، وعندما تولى هرمز بن سابور القبض على ماني فقتله، وعلق جسده على باب مدينة (جنديسابور التي تعرف إلى الآن ببوابة (ماني)، وبرغم هذه الاضطهادات. فان المانوية استمرت في صمودها وتنظيماتها السرية وبقيت في الفترة الاسلامية واستطاعت استقطاب عدد كبير من الفرس ، وكان لها أثرها الثقافي في تنشيط الحركة العلمية في القرن الأول الهجري ، حيث دونت آدابها باللغة الفارسية . ولم يقتصر نشاط المانوية على جهة واحدة بل شمل جهات متعددة من البلاد الايرانية حتى غدا تأثيرها أكيداً في ازدهار الحضارة الايرانية [4] .

٢ – المزدكية [5]

رفضت المزدكية الفاعلية الثنائية (المانوية) في تفسيرها للعالم ، وأضفت على النور

(١) البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ، ص ٢٧ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٧ ، ط ليبزغ – ١٩٢٥ .

(٣) راجع ، البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٦٢ ، ط الكوثري مصر – ١٩٤٨ .

(٤) راجع ، الدكتور عبدالله السامرائي : الغلو والفرق الغالية ، ص ٢٥ ، ط بغداد – ١٩٧٢ .

(٥) تنتسب إلى مزدك الذي وضع أصولها الفكرية العامة ، في عصر الملك قباذ بن فيروز في أواخر القرن الخامس الميلادي .

الطبري : تاريخ الأمم والملوك ، ٢ / ٨٨ ، ط الحسينية مصر – ١٣٢٦ هـ .

الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٨٩ ، ط مصر الأولى – ١٩٣٨ .

كريستنسن : ايران في عهد الساسانيين ، ص ٣٢٠ ، ط مصر – ١٩٥٧ .

صفات ايجابية باعتباره عالماً حساساً ، لا ترق الظلمة إليه لأنها قامت على « الخبط » ولا هدف أو قصد تتوجه إليه (١) ، ورغم أن المزدكية تعد أحد المحاور الثنائية وجيباً من جيوبها ، إلا أنها تجاوزت النمطية الدينية التي عاشتها فصائل الثنوية لتتخذ بعداً اجتماعياً متقدماً ، يحتمل مفاهيم انقلابية في بنية المجتمع وعلاقاته . فقد أحدثت المزدكية هزة عنيفة في النظام الاجتماعي ومفاهيمه وقيمه ، إذ انها ترى (ان الله جعل الأرزاق في الأرض ليقتسمها العباد بينهم بالتآسي فيما دعت إلى من كان عنده فضل من الأموال والنساء فليس هو بأولى بها من غيره) (٢) ، ويبرز مزدك هذه الشيوعية في الملكية (العامة) بتفسيره المادي للتاريخ ودعوته إلى اللاطبقية (انه فعل ذلك ليترك « الناس التباعد والقتال » لأن ذلك يقع بسبب الأموال والنساء) (٣) ، وإذا كان مزدك قد اضاف الى العامل الاقتصادي بعداً آخر ، هو الجنس ، فهو قد جاوز التفسير الماركسي للتاريخ الذي جعل العوامل الروحية والفكرية تابعة للعامل الاقتصادي (٤). ومن ثم فانه لا يمكن التسليم بأن الدوافع الاقتصادية هي الدوافع الوحيدة التي تحكم السلوك في المجتمع ، ذلك أن مختلف الأفراد والشعوب والسلالات لا يكون سلوكها واحداً في ظل الظروف الاقتصادية الواحدة (٥) من هنا هل يمكن القول أن مزدك أدرك أنه لا يمكن أن يكون العامل الاقتصادي العامل الحاسم الوحيد ؟

ان مزدك — من ناحية أخرى — يلتقي مع فرويد في تفسير التاريخ على أساس جنسي ، من خلال فكرة الحرب ، فقد أعرب فرويد في خطاباته لآنشتاين عن الحرب (ما هي إلا تلهية لغريزة التدمير والغريزة الجنسية) (٦) .

ويبدو أن مزدك لم يضع هذين العاملين (الاقتصادي والجنسي) إلا نتيجة محضة لطبيعة مجتمعه ، وتأملاته في تاريخه ، وما رصده من التباين الطبقي في الأموال والنساء

(١) راجع ، القاضي : المغني ، ٥ / ١٦ .
(٢) راجع ، الطبري : تاريخ الأمم والملوك ، ٢ / ٨٨ ، ط مصر — الحسينية .
(٣) القاضي المعتزلي : المغني ، ٥ / ١٦ .
(٤) انظر ، لينين : مصادر الماركسية الثلاثة ، ص ٢٧ ، ط دار التقدم — موسكو .
(٥) راجع ، الدكتور صبحي : في فلسفة التاريخ ، ص ٢٣٩ وما يليها ، ط مصر — ١٩٧٥ . وانظر ، ابوريان : النظم الاشتراكية ، ص ٤٤٠ ، ط مصر الثانية — ١٩٦٧ .
(٦) راجع ، أوسبورن : الماركسية والتحليل النفسي ، ص ٤٠ ، ط مصر — ١٩٧٢ .

والأمتعة . وإذا كان هذا هو تشخيص الدراسات الحديثة والمعاصرة . فان الملطي يزودنا بأصول ومصادر العقيدة المزدكية التي لم يكن العامل المادي والاجتماعي فيها إلا مظهراً منعكساً للأساس الديني الميثولوجي الذي قامت عليه ، من خلال تصورات مزدك الأولى عن قصة الخلق .

يذكر الملطي [1] (ان المزدكية زعمت أن الدنيا خلقها الله خلقاً واحداً « دفعة واحدة » وخلق لها خلقاً واحداً وهو « آدم» وجعلها له يأكل في طعامها ويشرب من شرابها ويتلذذ بلذائذها . وينكح نساءها ، فلما مات آدم جعلها ميراثاً بين ولديه « بالتسوية» ليس لأحد فضل في مال ولا أهل . فمن قدر على ما في أيدي الناس وتناول نساءهم بسرقة أو خيانة أو مكر أو خلابة ، أو بمعنى من المعاني ، فهو له مباح ، سائغ ، وفضول ما في أيدي ذوي الفضل محرم حتى يصير « بالتسوية بين العباد سواء ») .

وقد لقيت دعوة المزدكية في الغاء الطبقية وشيوع الملكية استجابة عريضة من الطبقة الشعبية الكادحة التي وجدت في مبادئها ما يحقق طموحها في العدل الاجتماعي ، فانتشرت عليها ، واصبحت الطبقة الشغيلة عماد المزدكية وقوتها الأساسية فافترض السفلة ذلك واغتنموه وكانفوا مزدك وأصحابه وشايعوهم [2] .

وازاء الالتفاف المتزايد حول المزدكية ، ساهمت السلطة بتطبيق نظريتها الاجتماعية عملياً ، فقد أخذ الملك « قباذ » بآراء مزدك وطبقها في السنوات العشر من حكمه [3] واختبر جزءاً منها وهو « المشاركة في الأموال » [4] . إلا أن النجاح لم يكتب لهذه التجربة الاشتراكية ، وكانت سنة ٥٢٩ م موعداً لارتداد الملك قباذ عن المزدكية وتصفية أتباعها وأنصارها على يد الحرس الملكي ، فتحولت المزدكية إلى منظمة سرية وعاشت على هذا النحو في أيام الدولة الساسانية ثم عادت إلى الظهور من جديد في العصور

(١) الملطي : التنبيه ، ص ٩٢ ، ط مصر – ١٩٦٨ .
(٢) الطبري : تاريخ الأمم والملوك ، ٢ / ٨٨ ، ط الحسينية ، مصر – ١٣٢٦ هـ .
(٣) المصدر السابق ، ٢ / ٨٨ .
(٤) انظر ، بروكلمان : تاريخ الشعوب الاسلامية ، ١ / ١٠٩ ، ط دار العلم للملايين ، بيروت – ١٩٦٠ .

الاسلامية [1] ، وقد أهابت السياسة الحكيمة بالمسلمين اعتبار هذه الفصائل المزدكية والزرادشتية ، كأهل الكتاب . خاضعين للجزية ، متمتعين بالحرية الدينية ، وبالرغم من هذه الحقوق الممنوحة ، فان كثيراً من الفرس تركوا ديانتهم (القومية) واعتنقوا الاسلام . ومن الطبيعي أن تدفعهم العوامل الوراثية في بعض الأحيان ، إلى محاولة تعديل العقيدة الاسلامية ، بشكل يأتلف ونزعاتهم إلى اتباع المذاهب (الالحادية) ، التي نشأت وسط الاسلام أو البقاء (سراً على دين آبائهم) . وذلك ان العادات والطقوس الايرانية احتفظت بحيويتها ، فان المعابد الدينية ظلت قائمة في فارس وأمكنة أخرى متعددة في العراق [2] .

٣ ـــ الديصانية [3]

غلبت الديصانية النور على الظلمة متأثرة بالمزدكية وتفسيراتها (فالنور قادر ، حساس ، دراك ، منه يكون العقل والحركة) [4] ، فيما اعتبرت الظلمة (موات ، عاجزة ،جاهلة ، راكدة ، لا فعل لها ولا تمييز معها) [5] . وبالرغم من هذه الميتافيزياء الثنائية في تفسيرها ، فانها اقتربت من التفسير الآحادي ، بأن جعلت في النهاية النور أصل الوجود بالفعل ، إلا أن اختياره هو الذي حال دون بقائه للخلق ، لو لم يدخل الظلمة .

بمعنى أن النور داخل في الظلمة اختياراً ، فلما دخل فيها صار يفعل الجور والقبيح

(١) كريستنسن : ايران في عهد الساسانيين ، ص ٣٤٥ – ٣٤٦ .
(٢) راجع ، شارل بلا : الجاحظ ، ص ٣٠٥ – ٣٠٧ ، ط دمشق – ١٩٦١ .
(٣) تنسب إلى ديصان (١٥٤ – ٢٢٢ م) وضع أصولها الدينية وسمي بهذا الاسم لأنه ولد على نهر (ديصان) وإليه أضيفت الديصانية .
ابن النديم : الفهرست ، ص ٤٨٨ ، ط الاستقامة – مصر .
المسعودي : مروج الذهب ، ١ / ٢٠٠ ، ط باريس – ١٨٦١ – ١٨٧١ .
(٤) القاضي : المغني ، ٥ / ١٦ – ١٧
وانظر الرازي : اعتقادات ، ص ٨٨ ، ط مصر – ١٩٣٨ .
(٥) القاضي : المغني ، ٥ / ١٧ .

(مضطراً) ، ولو انفرد النور لما فعل ذلك [١] .

معنى ذلك أن النور بادراكه وحركته ، ودخوله الظلمة فعلاً اختيارياً ، إلاّ أن ما ينتج عن هذا التداخل يعد اعراضاً بالقوة والاضطرار . وبذلك لا تنفك الديصانية من العودة مرة أخرى إلى التفسير الثنائي ، الذي حاولت تجنبه فلسفياً حين اعتبرت النور أصلاً للوجود (بالفعل) لامتيازاته العديدة . إلا أن هذه المميزات تبقى في حدود الفعل اللامؤثر . لذلك اعتبرت الدخول أو مخالطة الظلمة ضرورياً لتعيين الأشياء ومواصفاتها. فان طبيعة النور أنه مدرك مبصر وسمعه هو بصره وسائر حواسه، فان اللون قياساً هو الطعم و هو الرائحة ، وإنما وجده لوناً لأن الظلمة خالطة ضرباً من المخالطة [٢] ، وتعد هذه المخالطة قديماً ثالثاً إلى جانب القديمين الأولين (النور الظلمة) . إلا أن القديم الثالث بقدر ماهو أداة اتصال ، فانه أيضاً خطاً مهمته الفصل بين عالم النور وعالم الظلمة.

وللديصانية بعد فلسفي آخر ، حين وضع ابن ديصان المقدمات الأولى لفكرة الحلول ، حيث زعم أن (نور الله قد حل قلبه) [٣] .

٤ ــ المرقيونية [٤]

لم تحتو المرقيونية فكريات الثنائية ، إلا في النمط العام ، فقد توصلت إلى ما يسمى بـ (المعدل الجامع) الذي هو دون الله مرتبة في النور ودون الشيطان في الطباع [٥] . وإذا كانت قد جعلت حداً متوسطاً بين النور والظلمة[٦] فان هذا المتوسط (سليماً) . ذلك أنه دفع بغي الشيطان عليه ، فمازجه بنفسه وبنى من ذلك المزاج العالم ليتطيب به وينتفع

(١) القاضي : المغني ، ٥ / ١٧ .
(٢) القاضي المعتزلي : المغني ، ٥ / ١٧ .
(٣) البيروني : الآثار الباقية ، ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ط ليبزغ – ١٩٠٣ .
وانظر ، القاضي : تثبيت دلائل النبوة ، ١ / ٢٢٥ ، ط مصر – ١٩٦٦ .
(٤) تنسب إلى مرقيون الذي وضع فكرياتها الدينية .
راجع ، المسعودي : مروج الذهب ، ١ / ٢٠٠ ، ط باريس – ١٨٦١ .
(٥) انظر ، القاضي : المغني – الفرق غير الاسلامية ، ٥ / ١٧ – شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٨٤
(٦) البيروني : الآثار الباقية ، ص ٢٠٧ ، ط ليبزغ – ١٩٠٣ .
وانظر ، الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٨٩ ، ط مصر – ١٩٣٨ .

بمنافعه . وجعل في العالم قوى من قواه ، تدبره . ورتب البروج والكواكب لذلك . وقدر منافع الزروع وما يصلها في الأزمان ، فلما رأى النور تعدى الشيطان على هذا (السليم) فبعث إلى العالم الممتزج روحاً وهو روح الله وابنه—عيسى—: فمن تبعه وترك ملامسة النساء وتجنب الزهو ، فقد افات من مكائد الشيطان [1] .

وواضح أن المرقيونية ، تعد رد فعل للمادية المزدكية ، ونظراً للتأثيرات المسيحية ، فقد ذكر القاضي (ان مرقيون لقي بعض تلامذة المسيح وأخذ عنهم) [2] ، لذلك تبدى في فكرياته اتجاهاً زهدياً .

إلا ان هذا الاتجاه الزهدي (الروحاني) ، لم يكن أداة لمراجعاته في فكرياته المادية — الدينية — بقدر ما كان مظهراً للتأثيرات المسيحية ، التي كانت عنده مجرد مظهر أخلاقي .

٥ — الماهانية

وضعت الماهانية فلسفتها التلفيقية في موافقتها المرقيونية في ايجاد خط ثالث بين النور والظلمة ، وتواصلت مع الزرادشتية في مسألتي النكاح والذبائح ، كما أنها أعادت من ناحية أخرى صياغة الخط المرقيوني في اطار الفكر الديني المسيحي وتأثيراته واعتبرت الخط الثالث المعدل هو « المسيح » [3] .

٦ — المقلاحية

تدخل المقلاحية في دائرة — المنانية — من خلال انتماء خطوطها العقائدية العامة [4] إلا أنها سجلت خلافاً معها، في تصورها لعملية خلق العالم بأن قالت(أنه لا بد أن يبقى في المزاج [5] شيء من جوهر النور لا يستطيع النور على تخليصه ، فاذا طال مكثـــه

(١) القاضي : المغني ، ٥ / ١٧ ، ١٨ .

(٢) المصدر السابق ، ٥ / ١٨ .

(٣) راجع ، القاضي المعتزلي : المغني ، ٥ / ١٨ .

(٤) الخطوط العامة التي تربط بين المقلاحية والمنانية ،اعتقادهما معاً بأن العالم مركب من أصلين قديمين هما (النور والظلمة) .

(٥) المزاج*Temper* : عملية اختلاط العناصر بعضها ببعض وقيل: المزاج كيفية متشابهة تحصل عن تفاعل عناصره ، منافرة لأجزاء مماسة بحيث تكسر سورة كل منهما سورة كيفية الآخر .
الجرجاني : التعريفات ، ص ١١١ ، ط تونس — ١٩٧١ .
والدكتور صليبا : المعجم الفلسفي ، ٢ / ٣٦٥ ، ط بيروت الأولى — ١٩٧٣ .

في المزاج ، استحال فصار ظلمة ، وهو تلك القوة التي يربط بها الظلمة إذا تخلصت من المزاج)[1] .

٧ — الصيامية

اسمها جاء انعكاساً لصفتها الروحية . فقد كان اتباعها (أهل زهد وورع وصوم وامساك عن النكاح والذبائح) ، وازاء هذه الصفة الروحية التي جعلوها برنامجاً يومياً مباشراً لهم ، فانهم من الناحية العقائدية في نطاق الدهرية والثنائية [٢] .

٨ — المجوسية

إذا كان زرادشت [٣] نيتشه قد اعتبر الخير والشر فكرة خلقها المتهوسون المبدعون واضرم نارها الحب ، والغضب معاً ، باسم الفضائل جميعاً [٤] فانه حدد طبيعة الصراع الأبدي بين قوتين متنافرتين ، يحقق قطبها السالب (الشر) سيادته في منتصف الزمان ؛ ثم يجيء الخير بسلامه الدائم في النهاية منتصراً .

فليس ثمة إلا هذا القطب الموجب الذي سيسود بأحاديثه غير ان هذا لن يحدث دون شرط ، ولن يكون بقفزة مفاجئة ، وإنما يخضع في تفسير الثقافة المجوسية لترقب دائم ، وتطلع متصل لظهور أبناء زرادشت الذين لم يولدوا بعد . وهنا تتآلف الزرادشتية بانتظاراتها مع المسيحية . التي تترقب ظهور « المسيح المخلص » [٥] أو المعزى — الذي

(١) القاضي عبد الجبار : المغني — الفرق غير الاسلامية ، ٥ / ١٨ .
(٢) راجع ، القاضي : المغني ، ٥ / ١٨ .
(٣) ينسب زرادشت إلى (أذربيجان) الذي ظهر في زمن بتتاسف بن لهراسف ، وادعى النبوة ، ووضع أسس الديانة الزرادشتية في كتاب (الافستا) وكانت الزرادشتية الديانة الرسمية أيام الساسانيين واستمرت حتى الفتح الاسلامي .
راجع ، القاضي المعتزلي : المغني ، ٥ / ٧١ .
الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٨٦ .
كريستنسن : ايران في عهد الساسانيين ، ص ١٠٣ .
وانظر ، الدينوري : الأخبار الطوال ، ص ٥ ، ط الحلبي ، مصر — ١٩٦٠ .
(٤) راجع ، نيتشه : هكذا تكلم زرادشت ، ص ٨٤ ، ط بيروت .
(٥) محمد اقبال : تجديد الفكر الديني في الاسلام ، ص ١٦٦ ، ط مصر الأولى — ١٩٥٥ .

بشر بعودته الانجيل الرابع[1] — واسلامياً ، فان الامامية تعيش انتظاراً مماثلاً ، لعودة (المهدي — امام الزمان) [2] ، وتعد الزرادشتية أبرز ممثلي المجوسية ، التي ابتدأت فلسفتها الثنائية تأسيساً على الميثولوجيا ، في تصوير الحرب التاريخية التي استمرت (ألوف السنين) بين الله والشيطان ، غير ان القتال الذي استمر على طول جبهة هذه السنين ، لم يحسم بالنصر ، أو الهزيمة . لأي من الفريقين مما جعل الأمر يصل إلى طريق مسدود ، مما اضطر (الله) إلى قبول وساطة (الملائكة) مقابل أن يسلم العالم إلى الشيطان ، سبعة آلاف سنة يحكم فيها يفعل ما يشاء . فتوقفت الحرب ازاء هذا الشرط الصعب الذي قبله الله مضطراً وجرد والشيطان من سيفيهما ، وقد اشترط الملائكة في نفاذ هذه المعاهدة واستمرار شرعية نصوصها ، ألا يخالف الله أو الشيطان المعاهدة التي توسطت الملائكة في ابرامها ، وإلا فالمخالف يقتل بسيفه [3] .

غير أن الميثولوجيا لم تكن الطابع العام للزرادشتية وإن كانت قد لجأت إليها لتصوير الصراع بين الخير والشر ، لتضع من خلاله قواعد أخلاقية لتتكامل رؤيتها المذهبية ، فالزرادشتية واجهت من الناحية الفلسفية مشكلة الشر الميتافيزيائي . رغم مخاطر تفسيرها الميثولوجي . فانها أقصت من مقدورات — الاله الخير الحكيم — أن يصدر ذلك عنه ، وألقت بتبعية ذلك كله على (آله آخر) هو (أهرمن) الذي رسمت غايته بعد صراع طويل [4] . بمعنى آخر ، ان الله هو الذي أحدث العالم وأحدث خيراته ، أما شروره فهي من فعل الشيطان . ولعل الزرادشتية حاولت بتفسيرها هذا تنزيه الله عن الشرور والآثام واعتبارها فعلاً للشيطان ، يتبدى ذلك في طلب الشيطان من

(١) انجيل يوحنا : الفصل ١٤ ، الا صحاح ١٦ — والفصل ١٦ ، الاصحاح ٧ .

(٢) تعتبر مسألة (غيبة الامام) وعودته : مسألة محورية في العقيدة الشيعية ، لذلك فانهم أوجبوا معرفة امام الزمان وشخصه والاعتقاد بحياته وغيبته وظهوره .
راجع ، القزويني : قلائد الخرائد في أصول العقائد ، ص ١٢١ ، ١٢٢ ، ط بغداد — ١٩٧٢ .

(٣) راجع ، القاضي المعتزلي : المغني ، ٥ / ٨٧ .
وانظر ، الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٨٦ ، ط مصر — ١٩٣٨ .
وابن الجوزي : تلبيس ابليس ، ص ٧٣ ، ط السعادة — مصر — ١٣٣٤ هـ .

(٤) راجع القاضي المعتزلي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٨٤ — ٢٨٥ ، ط مصر — ١٩٦٥ .

الله أن يمكنه من أشياء رديئة يفعلها [1] .

ورغم اعترافها بوجود الشر وقدرته الفاعلة من خلال وقائع تصويرها الاسطوري [2] فانها رفضت الموقف الحيادي في الاسطورة ، ذلك أن الاديان وليدة القوى الاخلاقية ، وتتركز على نقطة محورية هي مشكلة « الخير والشر » ، ومن هنا ، فان الزرادشتية كدين لا يوجد فيها إلا ذات عليا واحدة : هي (اهورا مزدا) — أو الرب الحكيم ، ولا شيء يوجد دونه أو وراءه أو بعيد عنه هو الأول والأسمى والأكمل ، وهو الحاكم المطلق . وفي هذا لا توجد فردية ولا تكثير للآلهة ، التي تمثل قوى طبيعية مختلفة ، وهكذا هوجمت الميثولوجيا البدائية واندحرت أمام قوة اخلاقية جديدة .

وتوصف الطبيعة في دين زرادشت بفكرة « الآشا » أو حكمة الطبيعة التي تعكس حكمة خالقها الرب الحكيم (أهورا مزدا) وهذا النظام العام الأبدي هو الذي يحكم العالم ويتحكم في الأحداث كلها . كمجرى الشمس والقمر ، والكواكب ونمو الحيوانات والنباتات واتجاه الريح ، والسحب . وكل هذا مؤيد محفوظ بفكرة « الخير الأعظم » لا بقوى مادية [3] . وإذا كانت المجوسية قد نزهت الله عن المادية (ليس بجسم) فانها اعتبرته مقابلاً للشيطان في صفة القدم . فيما وجد رأي يمثل قطاعاً من المجوسية حاول اصلاح العقيدة ، بأن جعل الله قديماً ، واعتبر الشيطان محدثاً ، ذلك ان التفسير الميثولوجي يقضي بأن يستمر الشيطان في شروره مع جنده تسعة آلاف سنة ثم يخرج إلى وضعه ليتيح لله فرصة تدبير العالم . لذلك فالناس يتحماون بلايا الشيطان إلى وقت انقضائه ورحيله ، ثم يعودون إلى النعيم [4] وإذن فالفكرة الأساسية في المجوسية هي فكرة الكفاح التاريخي في الكون بين قوى الخير والشر ، فيسود الشر أولاً في منتصف الزمان ، ثم ينتصر الخير أخيراً [5] . وفي نطاق العبادات فان المجوسية تعترف

(١) راجع القاضي : المغني ، ٥ /٧١ — ٧٢ .
(٢) انظر ، الدكتور صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الأسلامي ، ص ٥٢ ، ط مصر — ١٩٦٩
(٣) راجع ، آرنست كاسيرو : مدخل إلى فلسفة الحضارة الانسانية ، ص ١٨٤ ، ط بيروت — ١٩٦١ .
(٤) انظر ، القاضي : المغني ، ٥ / ٧١ — ٧٢ .
(٥) انظر ، محمد اقبال : تجديد الفكر الديني في الاسلام ، ص ١٦٦ ، ط مصر الأولى — ١٩٥٩ .

بالتكليف . وان الله يعبد به ، وذلك يوجب حسن الآلام للمنافع لأن الزام الفعل الشاق . بمثابة إيجاب الأمر الذي يشق تحمله ، فاذا أحسن أحدهما للنفع حسن الآخر له أيضاً [1] .

وفي مواجهة المجوس ، حدد القاضي اعتراضاته عليهم من خلال اتفاقهم مع — الجبرية — إذ أن كليهما ينتهيان إلى نتيجة واحدة في الغاء الفعالية الانسانية . وتثبت ميتافيزياء الجبر ، فالجبرية ترى أن المؤمن لا يقدر إلا على الايمان ، والكافر لا يقدر إلا على الكفر ، مقابل ادعاء المجوس بأن النور مطبوع على الخير . والظلمة مطبوعة على الشر .

ومثل هذا اللقاء بين الاثنين يعد في مقدمة نقوض القاضي عبد الجبار على كليهما ويثير اعتراضاً آخر من خلال المماثلة بينهما ، ذلك أن مزاج العالم في رأي المجوس حصل بفاعلية (النور والظلمة) وأنه حسن من جهة النور . وقبيح من جهة الظلمة .

وتقدم الجبرية ما يمثل هذا الاتجاه بتفسيرها للكفر من خلال الفاعلية المشتركة (الله والانسان) . وإذا كان الفعل حسناً ، فهو من جهة الله ، أما إذا كان قبيحاً ، فهو من فعل الانسان ، أما الاعتراض الثالث الذي قدمه القاضي اتفاق الفريقين ، هو أن المجوس يستحسنون الأمر بما لا يقدر عليه والنهي عما لا يمكن الانفكاك عنه ، فانهم ربما يصعدون ببقرة إلى موضع عال ويشدون قوائمها ، ثم يدحرجونها من (القمة) إلى أسفل ، ثم يقولون انزلي ولا تنزلي ، فإذا سقطت وماتت ، يأكلونها ويقولون : (انها يزدان كشت) أي — قتيلة الله — . وهذا بعينه ما ذهب إليه الجبريون الذين قالوا : ان الله أمر الكافر بالايمان ، وهو لا يقدر عليه ، ونهاه عن الكفر ، وهو لا يمكنه الانفكاك عنه [2] .

وثمة اعتراض رابع يتعلق بالنظام الاجتماعي المجوسي ، فانهم يرون في نكاح الأم والبنات ، إنما يتم بقضاء الله وقدره . كذلك المجبرة يقولون فيه وفي جميع (المقبحات)

(١) راجع ، القاضي : المغني ، ٥ / ٧٣ — ٧٩ .
(٢) راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٨٧ — ٢٨٨ ، ط مصر — ١٩٦٥ .

انها بقضاء الله وقدره (١) .

ويقرر القاضي في نهاية اعتراضاته ؛ ان حال الجبرية أسوأ من حال المجوس . لأن المجوس اعتقدوا أن نكاح البنات والأمهات حسن ، ثم أضافوه إلى الله ، بينما اعتبرته الجبرية قبيحاً ، ثم أضافته إلى الله .

من هنا فان مثل هذه الاتفاقات بين الفريقين تجعلهما عملة واحدة وينطبق عليهما ما روي أن النبي قال (القدرية مجوس هذه الأمة) (٢) .

* * *

٢ ــ نقد الفكر الثنوي :

حاول المعتزلة بذكائهم المدهش ، وفطنتهم العقلية الرصينة أن يفندوا عقائدية الثنوية ويبرهنوا منطقياً على تناقض أفكارها .

ويبتدىء القاضي في مواجهته للثنوية وتطويقها ، بعد أن أرخ لأصولها الفكرية العامة .

فالمانوية ، أثبتت الهين ، النور والظلمة ، وانهما حيان فاعلان .

والديصانية ماثلت المانوية في خطها الثنائي فيما خصت النور بالحياة واعتبرت الظلمة ميتة .

وأثبتت المرقيونية ثالثاً مع النور والظلمة حين رأت ان العالم ممتزج منهما .

وأولى دلالات تهافت تفسير الفصائل الثنائية ، تبتدىء بالبديهية القائلة بأنه لو افترضنا جدلاً : مع الله ثانياً يشاركه في جميع صفاته . يدل على تناقض مقدماتهم ، وبالتالي خطأ نتائجهم .

ذلك أن الذي يدل على مثل ذلك ، هو أن النور جسم رقيق مضيء والظلمة جسم

(١) راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٨٨ ، ط مصر — ١٩٦٥ .
وانظر ، ابن الجوزي : تلبيس ابليس ، ص ٧٣ ، ط مصر — ١٣٤٠ هـ .
(٢) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٨٨ .

رقيق غير مضيء ، والأجسام (مادياً) ترتبط بالحوادث ، لا تنفك عنها ، وما لم ينفك عن الحوادث وجب حدوثه مثلها [1] .

فكيف يمكن القول أنهما قديمان ؟

وإذا كانا قديمين . لوجب الاستغناء بأحدهما عن الآخر [2] .

وإذا افترضنا صحة تفسير مقالة الثنائية وأقررنا جدلاً صدقها فينبغي أن يبطل حسن الأمر والنهي والمدح والذم ، لأن الأمر لا يعدو أن يكون أمراً بالخير أو أمراً بالشر ، فاذا كان بالخير فانه يكون امراً للنور ، وإذا كان أمراً بالشر ، فانه أمر للظلمة ، ومثل هذا التفسير يهدد بنية الفكر الثنائي بجملته ، وينقضه ذلك أن الظلمة غير قادرة على مثل هذا الأمر . كذلك لا يجوز أن يكون أمراً للنور ، لأنه لا يمكن الانفكاك عنه .

وفي مواجهة الديصانية والرد عليها،يفترض القاضي موافقته المبدئية على أوليات قضاياها . في أن الظلمة فاعلة للشر . وهذه الفاعلية تستوجب ضرورة أن تكون الظلمة قادرة ، وإذا كانت كذلك فينبغي أن تكون حية ، فكيف تتوافق مقدمات الديصانية مع هذه النتائج ، بعد أن اعتبرت الظلمة (موات) [3] .

والقضية المنطقية التالية تؤكد تهافت الفكر الديصاني وتدعم موقف القاضي .

١ ــ الظلمة فاعلة للشر قادرة .

٢ ــ فاذا كانت قادرة فهي حية .

٣ ــ فاذن لا يمكن أن تكون ميتة .

وماذا عن المرقيونية التي أثبتت ثالثاً ؟

ما هي صفات هذا الثالث ؟

منطقياً ينبغي أن يكون قديماً ، لأنه يماثل الاثنين القديمين ، لأن القدم صفة من

(١) راجع ، القاضي المعتزلي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٨٥ ، ط مصر ــ ١٩٦٥ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٢٨٦ .
(٣) راجع ، القاضي المعتزلي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٨٦ .

صفات النفس ، والاشتراك فيها يوجب التماثل ، وهذا يوجب أن يكون مثلاً للنور والظلمة ، فإذا كان أحدهما قادراً على الخير وجب أن يكون الآخر قادراً عليه أيضاً ، كما ينبغي أن يكون الثالث قادراً عليه . وهذا يفضي إلى الاستغناء عنهما (١) .

وإذا كان القاضي قد فند فكريات الثنوية فرقة فرقة ، فانه يعود ليفتح مع الثنوية عموماً مناقشة ترتكز على القضايا الأساسية التي كانت تشكل بناءها الثقافي ، الفلسفي ، الأخلاقي . من وجهة النظر الاسلامية العامة ، ومن خلال أدواته الاعتزالية في العقل وأصولياته .

وأولى القضايا التي يثيرها ، البناء الفلسفي الذي يقوم عليه الفكر الثنائي ، وهو بناء أخلاقي من خلال – التعديل والتجوير – ذلك أنهم اعتبروا اللذة والألم متضادين . قياساً على تضاد القديمين عندهم (النور والظلمة) (٢) ، وفي جواب القاضي عن ذلك ، ان الآلام ، قد تكون حسنة (٣) وقد تكون قبيحة وان الملاذ كالآلام ، وان لا تضاد بينهما في الحقيقة (٤) انهما ينتميان إلى جنس واحد . فان لم يجز في الفاعل الواحد أن يوصف بهذين دفعة واحدة ، يجوز أن يوصف بهما على وقتين ، فهلا جاز في الفاعل الواحد أنه يفعل الألم في وقت واللذة في وقت آخر ، فلا تحتاج إلى فاعلين (٥)

وينتقل القاضي إلى مناقشة قضية القدم والحدوث ، معتبراً أن الاقرار بحدوث الأجسام ، سوف يخفف عنا عناءاً كبيراً في حوارنا مع الثنائية ، لأنه إذا ثبت الحدوث بالأدلة المبرهنة ، فسوف يؤدي إلى انتفاء مقولتهم بقدم الاثنين (النور والظلمة) . لأنهما يدخلان في نطاق المادية ويفضي إلى نتيجة بطلان هذه الأجسام بنوعيها صفات وأعراض (٦) .

(١) راجع ، القاضي المعتزلي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٨٧ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٢٨٩ .
(٣) يقدم القاضي مثلا المذلك بقوله (نستحسن بعقولنا تحمل المشاق في الاسفار طلباً للعلوم والأرباح وأن نقتصد ونحتجم ، ونستقبح بعقولنا الانتفاع بالأشياء المغصوبة) .
راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٨٩ .
(٤) راجع ، القاضي : المغني – الفرق غير الاسلامية ، ٥ / ٢٢ .
(٥) القاضي أيضاً : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٨٩ .
(٦) راجع ، القاضي المعتزلي : المغني ، ٥ / ٢٢ .

وإذا كانت حجة الثنائية في قدم الاصلين ، ودفاعها بأنهما يتميزان قبل الامتزاج عن الصفات الحسية المادية للأجسام ، وانهما جوهران وان الامتزاج كان ضرورياً ؛ وان اعراضهما المحدثة لا تنسحب بالضرورة على حدوثهما . تأتي اجابات القاضي — فيزيائية — تبعاً للقانون الطبيعي للأشياء ذلك أن (كل موجود له حيز ، فلا بد من كونه مجاوراً لمثله ، أو مفارقاً له ، فلا يجوز أن يوجد خالياً من الاعراض)[1] .

وقد أكدت الثنائية هذا المعنى الحرفي الفيزيائي الذي قدمه القاضي لأنها قالت في سياق تفسيراتها ، أن النور في عالمه بعضه مماساً لبعض وكذلك الظلمة في عالمها .

وقد أثبت أكثرهم — نهاية الظلمة مماسة لبداية النور — وإن كان منهم من يثبت بينهما مزجاً وخللاً[2] والسبب الذي دعا الثنائية إلى تفسير عقيدتها على أساس ميثولوجي ثنائي كما أورده القاضي (... انهم فعلوا ذلك لأنهم نفوا الصانع ووجدوا أن أموراً حادثة وتركيبات مختلفة، فخطر لهم أن هذه الأمور كائنة من هذين الأصلين . فأثبتوهما قديمين)[3] . ومثل هذا التفسير يبدو مبرراً لدى الثنائية ، عبر هذه المعطيات التي لم ترق باعتقادها إلى علة اولى للوجود ، وعليه ، فان اتجاهاً بديلاً سوف يبحث عن علل أخرى لتفسير العالم ، وهذا ما جعل الثنائية تعيد الاعراض بصفتيهما الايجابية والسلبية إلى عنصرين أساسيين اعتبرتهما علة وجود هذا العالم ، من خلال تناقض (القديمين) وصراعهما المتصل ، الذي أدى في نهاية الأمر إلى صياغة هذا الصراع والتضاد باطارات أسطورية .

وغاب عن الثنائية ، مبدأ السببية ، فاذا كان العالم نتيجة العنصرين القديمين (الخير والشر) وما يقابلهما من نور وظلمة فهل يتساءل هؤلاء عن حقيقة فاعلها ؟

توقفت الاجابة الثنائية عند حدود ثنائيتها فليس ثمة إلا الفاعلين (القديمين) للاعراض .

(١) المصدر السابق ، ٥ / ٢٢ ، ٢٣ .
(٢) المصدر السابق ، ٥ / ٢٣ .
(٣) القاضي : المغني ، ٥ / ٢٣ .

وإذا كان القاضي قد أثبت تهافت هذين الفاعلين باعتبارهما أجساماً ، فلا بد لنا من إثبات فاعل لهذه الأجسام بعد أن أثبت (المتضادات الميتافيزيائية) الخير والشر ، فان ذلك يؤدي إلى اثبات المتضادات الفيزيائية ، كالحركة والسكون ، والتأليف والاعتماد ، وجميع الاعراض التي هي أوضح اثباتاً من الخير والشر (١) .

وإذا ثبتت مادية النور والظلمة، فانه يفضي بالضرورة إلى اسقاط جملة اعتقادات الثنائية . وبتحديد منطقي ، إذا سقطت المقدمتان سقطت النتيجة ، وإذا انتفي السبب ، سقط المسبب .

ومن خلال ذلك كله ، فان المفاهيم الثنوية وامتداداتها ، تصبح متهافتة ، فان ما قيل عن النور وصفة القدم الروحية ، يعني إثبات غير القديم قديماً ، ومثل هذا الاعتقاد يتنافى مع البرهنة على أن النور جسم مادي (٢) .

ومن ناحية أخرى ، فان ما أثبتته الثنائية من كون العنصرين قديمين يسقط من أن كون القديم قديم لنفسه ، فلو كانا قديمين على ما اعتقدوا لتوافقا في الصفات الأخرى .

والذي نعلمه أنهما متضادان ، وأن صفة أحدهما تخالف صفة الآخر ، وان جنسهما مختلفان، وان طبع أحدهما يخالف طبع الآخر ويصح من أحدهما ما لا يصح من الآخر لطبعه .

وإزاء هذه الصفات التي يتميز بها كل منهما واوجه التضاد بينهما يقضي بانتفاء قدمهما ،إذ لو كانا قديمين ، لكان من المحال خلافهما في ذلك اجمع ويوجب ان يصح من أحدهما ما يصح من الآخر ، من خير أو شر وذلك يبطل طريق الثنائية إلى اثبات الأصلين (٣) .

وفي موضوع القدرة . أكدت الثنائية على قدرة العنصرين وفاعليتهما فالنور قادر

(١) أنظر ، المصدر السابق ، ٥ / ٢٤ .
(٢) راجع ، القاضي : المغني ، ٥ / ٢٥ .
(٣) المصدر السابق ، ٥ / ٢٥ .

على الخير ، مقابل قدرة الظلمة على الشر .

يعارض القاضي هذا الرأي ، وينزل « القدرة الميتافيزيائية — الثنائية » إلى الأرض. فالقادر ، هو الانسان ، حيث يتصرف بارادته الواحدة والسبب الواحد ، وقد يقع منه الخير ، وقد يقع منه الشر ، والعلم ، والجهل ... الخ (١) . إذ ان امكانية الخير (انسانياً) هي في الوقت ذاته ، وبالدرجة نفسها ، امكانية الشر ، فالانسان « حيوان أخلاقي » لأنه كائن حر يملك الاختيار بين فعل الشر أو فعل الخير (٢) وازاء هذه الامكانية ، أو القدرات الفاعلة الانسانية فلم يبق أمام الثنائية حجة تقيم عليها « أصليها القديمين » ، ويفترض القاضي التسليم بمبدأ أن النور يفعل الخير بطبعه مما يستدعي أن تثبت الثنائية المتحرك متحركاً أبداً والساكن ساكناً أبداً . وإذا استحال اثبات ذلك ، يوجب عليهم ابطال الدعوى القائلة بأنه المزاج يحدث بعد ان لم يكن وإن التباين يزول بعد كونه ، فاذا انتفى ذلك تبين رأي القاضي حجة وبرهاناً (٣) بعد أن تأكد استحالة حلول المزاج، لأن الشيء لا ينقلب طبعه أصلاً ، ولا يصح منه خلاف ما يوجب طبعه ، وإذن فان قولهم بالمزاج يقضي بفساد مذهبهم (٤) .

ولتوضيح هذه المسألة ، نقول : ان عملية المزاج تفسر أولاً من خلال تباين العنصرين ، وامتزاجهما ، باختيار أحدهما الظلمة ، او باختيار النور ، أو تصادف ذلك اتفاقاً من غير قصد . ان مثل هذه الدعوى التي تمسكت بها الثنوية ، ودافعت عنها المرقيونية يسقطها القاضي ، ذلك أن طبع الشر لا يتغير عما يحتمه أو يقتضيه اختيار المختار ، بمعنى آخر ، انه لا يمكن أن يختار كل واحد منهما إلا ما يصح (في طباعه) ، وطبعها يقتضي التضاد والتباين ، فكيف يصح حصول المزاج فيهما باختيارهما ؟ وللاجابة على هذا السؤال ، ينبغي القول أولاً ، ان طبع الظلمة يقتضي ضد ما يقتضي طبع النور ، لذلك اشترطوا تباين الأصلين من حيث فاعليتهما (للخير والشر) .

---

(١) راجع ، القاضي : المغني ، ٥ / ٢٦ .
(٢) راجع ، الدكتور زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ، ص ٣٢ ، ط مصر الثانية — ١٩٧٥ .
(٣) راجع ، القاضي : المغني ، ٥ / ٢٧ .
(٤) المصدر السابق ، ٥ / ٢٧ .

وإذا كان التضاد واحداً (أي من جنس واحد) فلا ينبغي القول أن ذلك يجب بطبعها .

أي إذا لم يصح ذلك فيجب أن يكون طبعها يشترط الامتزاج لأنه حادث ولو أوجبه لم يكن امتزاجهما بعض الأحوال أولى منه في حال أخرى .

لأنه ما لا يقع باختيار مختار لا يصح أن يختص أو ينفرد به في حال دون حال [1] .

على أن النور الذي مازج الظلمة لا يقتضي وجوباً ضرورياً بممازجته له بطبعه أولى من سائر النور ، لأن جوهر الكل جوهراً واحداً . وهذا يسقط مقالتهم في أن بعض النور مازج الظلمة دون بعض ، كما يوجب عليهم القول بأن (جميعه) لا بعضه قد مازج الظلمة .

ومثل هذا يستحيل عليهم ، إذا كانت أجزاء النور لا نهاية لها في خمس جبهاتها . على أن ما يقع منها من (الخير والشر) بطبعها . يجب أن يكون غير متناه ، وإذا لم تتناهى أجزاؤها ، وحدوث ما لا نهاية له يستحيل ما قرره المعتزلة من قبل من تناهي الحركات [2] لاثبات قدم الله وحدوث الاعراض [3] . وإذا انتهى القاضي من اعتراضا

(١) راجع ، القاضي : المغني ، ٥ / ٢٨ ، ٢٩ ، ط مصر الأولى .

(٢) جعل المعتزلة (الحركة والسكون) من الأوصاف الطبيعية للجوهر الفرد حتى يتأتى منه تكوين الأجسام . مما جعل أبو الهزيل العلاف يضع مبدأ (الحركة والسكون) شرطاً أساسياً لتكون الأشياء .

راجع ، النيسابوري : مسائل الخلاف بين البغداديين والبصريين ، ورقة ٨٣ .

والأشعري : مقالات الاسلاميين ، ٢ / ١٩ — ٢١ ، ط مصر — ١٩٥٤ .

وفي مسألة تناهي الحركات ، أوجب أبو الهزيل للحركة نهاية حتى يكون لها بداية ، إذ لو لم تكن لها بداية ، لكان العالم قديماً .

راجع ، الخياط : الانتصار ، ص ١٥ / ١٦ ، ط مصر الأولى — ١٩٢٥ .

وقد اشترط البغداديون أن تبتدىء الأشياء من أوائلها لا من أواخرها ... إذ ان عدم ابتداء الأشياء محال ، لأنها لو بقيت تتسلسل ولم تقف عند شيء تبتدىء منه لاستحال وقوع شيء فيها ، لكن قد وجدت الأشياء فاستحال الا أن يكون لها أول تبتدىء منه ... وآخر تنتهي إليه . لأن العالم حادث مما يوجب أن يكون للحركات نهاية .

راجع ، الخياط : الانتصار ، ص ١٣ ، ط مصر الأولى — ١٩٢٥ .

والأشعري : مقالات الاسلاميين ، ٢ / ٨٨ ، ٢٧٧ ، ط مصر — ١٩٥٤ .

(٣) أهم صفات الاعراض باعتبارها حادثة هي « التغير » وكل ما من شأنه التغير فهو حادث ، وما =

على الثنوية ، وفصائلها فانه يحاول تسجيل اعتراضاته في شكل ملاحظات في أهم القضايا الّتي قام عليها بناؤهم الفلسفي . والذي يشكل خطراً مؤثراً ازاء مبدأ التوحيد من وجهة النظر الاسلامية ، وأهم ملاحظاته النقدية على الثنوية هي :

(١) ان الخير لا يعتاد الشر . وان الشيء الواحد قد يحدث على وجه يكون خيراً ، وقد يكون شراً ، إذا اريد بالخير والشر اللذة والألم أو أريد الحسن والقبح .

وان الألم لا يوصف بأنه شر لكونه ألماً (١) ، ولا النفع يوصف بأنه خير لكونه نفعاً (٢) .

(٢) المقولة الثنائية الّتي تعتقد بقدم (الاثنين) ، والحدوث والصفة والتّركيب ، وان هذه الصفات لا تكون إلا من أصل قديم ، مثل هذه الدعاوى تسقطها المقولة الاعتزالية ، ان الشيء لا يكون حادثاً من شيء غيره وان المحدث إنما يحدثه باختياره (٣) .

(٣) فلسفة الثنائية تفضي في خطها الأساسي إلى أن العالم مركب من عنصرين (نور وظلمة) . مثل هذا الخط يصبح هشاً ومتداعياً إذ يجوز أن يكون المحدث أحدهما مركبين ، وان التّركيب محدث عن هذين الأصلين ، فينبغي أن يكون لهذا التّركيب محدث قديم (٤) .

(٤) القول بأن العنصرين ــ حساسين ، دراكين ، سميعين ، بصيرين تسقطه

= تحل به من أجسام فهو حادث أيضاً .
راجع ، النيسابوري : مسائل الخلاف ، ورقة ٥١ .
وانظر ، القاضي : المغني ، ٥ / ٢٨ ، ٢٩ ، ط مصر الأولى .

(١) لم يوضح القاضي هذه القضية من ناحيتها الفلسفية أو بعدها الأخلاقي الذي فطن إليه الفيلسوف *N. Hartmann* اعتبر (خبرة الألم) تمثل تجربة ذاتية تزيد من عمق حياتنا الباطنية وتحدث عن الألم بوصفه قيمة من (القيم الأساسية) .
راجع ، الدكتور زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية ص ٢٤٢ ، ط مصر الثانية ــ ١٩٧٥ .

(٢) راجع ، القاضي المعتزلي : المغني ، ٥ / ٤٥ ، ط مصر الأولى .

(٣) المصدر السابق ، ٥ / ٤٥ .

(٤) القاضي : المغني ، ٥ / ٥٤ .

الصفات المادية التي يدخل العنصران في دائرتها فليس ثمة قدرة ، أو فعل . أو علم لأي منهما [1] .

(٥) وينقض الدعوى القائلة بأن (الأصلين مختلفين في النفس والصورة) هو تماثل الجواهر . يصح على بعضها ما يصح على سائرها . وأما الصورة فقد تتفق فيه حال النور والظلمة ، إذا أريد بالصورة كيفية تألفه ، وهو المعقول من هذه اللفظة ، وأما إذا أريد به ، ما به تبين الظلمة من النور من الاعراض فلا بد أن يختلفا فيه وإن صح أن يتفقا فيه من بعد على ما ذكر في تماثل الجواهر [2] .

(٦) وازاء هذا القول بتضادهما في الفعل والتدبير فقد تأكد لنا من قبل . على أنه لا تدبير لهما ولا فعل ، إلا أن نشير به إلى الفاعل منا ، وذلك لا يمكن أن يقال فيه أنه نور أو ظلمة ، إلا بعد أن يثبت ما يذهب إليه الثنائيون من الأصليين . وقد برهن القاضي على أن ما زعمه هؤلاء من تضاد في الفعل خيراً أو شراً ليس تضاداً .

(٧) والزعم بأن جوهر النور (فاضل حسن) يختص بالصفاء ، وجوهر الظلمة يختص على ضد ذلك ، يفسد هذا الزعم ، القول بأن الخير والشر والصلاح والفساد ، لا يقع منهما بالطبع . وبرهن القاضي على فساد ذلك بوجوه افتراقهما ، في صفاء أحدهما وكدورة الآخر لا فائدة فيه [3] .

(٨) وادعاؤهم بأن النور طيب الريح ، ليس ثمة دليل يقوم عليه إذ قد يكون نوراً ولا رائحة له بتاتاً ، وقد يكون ظلمة ولا يختص برائحة [4] .

(٩) وإذا كانوا قد خصوا النور بحسن المنظر ، فليس الأمر كذلك لأن منظر الواحد منا ، قد يكون أحسن من منظر النور الخالص وإن كان مزاجاً من

(١) المصدر السابق ، ٥ / ٥٥ .
(٢) المصدر السابق ، ٥ / ٥٥ — ٥٦ .
(٣) القاضي : المغني ، ٥ / ٥٦ .
(٤) المصدر السابق ، ٥ / ٥٦ .

الأمرين [1] .

(١٠) أما انها لم يزالا متباينين ، ثم امتزجا من بعد فقد تهافت هذا القول وفسد سائر ما أضافوه إلى النور والظلمة بالطبع . وانه يجب تجويز خروجهما عنه [2] .

(١١) والاعتراض الأخير الذي يطرحه القاضي في مواجهة الثنائية هو قولهما ان عالميهما غير متناهيين من كل الجهات إلا من جهة لقائهما ، فالذي يبطل دعواهم هو حدوث الأجسام ، وان من حق المحدث وحده أن يكون متناهياً ، وإن كانوا لم يشاهدوا ما لا نهاية له من النور والظلمة ، فكيف تم في اعتقادهم التأكد من عدم تناهيهما [3] .

وإذا كان القاضي قد فند جملة الاعتقادات الثنائية وتصدى بالنقاش والحوار إلى اسقاط مقولاتها ، فانه لم يتردد في مواجهة مزاعم ابن المقفع ، وابن ابي العوجاء ونعمان الثنوي وغيرهم [4] .

تأثيرات الثنوية في الفكر الاسلامي :

بدأ واصل حملته على الفكر الثنوي ونظرياته ، في وقت كانت صلة وثيقة تربطه بالشاعر صالح بن عبد القدوس [5] وحلقته بادىء الأمر ولكن خلافاً ما لبث أن نشب بين الفريقين ، فاذا بالنضال ضد تأثير المانوية الشديد في معتقدات الطبقة المثقفة يصبح في جملة هموم المعتزلة ومشاغلها الرئيسية [6] تبدى ذلك في مرحلة الحركة الاعتزالية

(١) المصدر السابق ، ٥ / ٥٦ .
(٢) المصدر السابق ، ٥ / ٥٦ .
(٣) راجع ، القاضي : المغني ، ٥ / ٥٦ ، ٥٧ .
(٤) المصدر السابق ، ٥ / ٦٩ ، ٧٠ .
(٥) كان ممن يعظ الناس في البصرة . شعره كله (أمثال وحكم) ، اتهم بالزندقة . فصلبه المهدي (١٦٥ هـ) . وكان قد عمي في أواخر حياته حزناً على ولده الذي مات .
راجع ، الصفدي : نكت الهميان في نكت العميان ، ص ١٧١ – ١٧٢ ، ط مصر – ١٩١١
القاضي : طبقات المعتزلة ، ص ٥٧ ، ط مصر – ١٩٧٢ .
بروكلمان : تاريخ الأدب العربي ، ١ / ١٧٨ ، ط دار المعارف بمصر ، الثانية – ١٩٦٨ .
أدونيس : ديوان الشعر العربي ، ٢ / ٤٦ ، ٥١٧ ، ط بيروت الأولى .
(٦) بروكلمان : تاريخ الشعوب الاسلامية ، ص ٢٠٧ ، ط بيروت السادسة – ١٩٧٤ .

الأولى التي اتخذت خط المواجهة مع فرق الثنائية وفصائلها مناظرات وجدلا ، وتصديا بالدعوة والسلاح [١] لمحاصرتها . وقد عبر واصل عن مرحلة المواجهة النضالية [٢] في كتابه « الألف مسألة »[٣] في تفنيد المانوية وآرائها ادراكاً للمهمة الخطيرة التي تقوم بها الثنائية ودورها التخريبي في الفكر الاسلامي . وقد اشتد الصراع بين الحركة الاعتزالية والزندقة في القرنين الثاني والثالث الهجري ، فقد وقف عمرو بن عبيد من عبد الكريم ابن أبي العوجاء المتهم بالزندقة والالحاد [٤] ، وافساد الشباب بنفس حرارة موقف رفيقه ابن عطاء بن بشار بن برد وابن القدوس . فتصدى له بالمناظرة والحوار . دفاعاً عن الفكر الاسلامي بالحجة والبرهان ولم يتوقف جهد ابن عبيد ، بل امتد حواره ليشمل ممثلي الثنائية جرير بن حازم الأزدي ـ الذي كان يذيع آراء السمنية ... ـ [٥] وقد أصبحت مهمة التصدي للثنائية وفكرها تقليداً للحركة الاعتزالية في تعزيز الثقافة الاسلامية وابطال حجيج خصومها . فقد تولى أبو الهذيل العلاف مناظرة الخصوم في جبهات متعددة لدرايته العميقة وخبرته بالمقالات والأديان [٦] . فقد عرف عنه أن ميلاس المجوسي أسلم على يديه ، ووضع في محاوراته معه كتاباً باسمه [٧] ، وازاء شهرته الواسعة في مناظرة الخصوم ومحاجة المخالفين قال عنه المبرد (ما رأيت أفصح من أبي الهذيل والجاحظ وكان ابو الهذيل أحسن مناظر شهدته في مجلس) [٨] .

(١) راجع ، ابن المرتضي : طبقات المعتزلة ، ص ٣٢ ، ط بيروت – ١٩٦١ .
الحميري : الحور العين ، ص ٢٢١ ، ط السعادة ، مصر – ١٩٤٧ .

(٢) ان هذه المرحلة هي التعبير العملي لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، في وقت تعرضت الثقافة والفكر الاسلامي للغزو الفارسي الثنائي الذي شاع الزندقة .

(٣) القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ، ص ٤٧ ، ط مصر – ١٩٧٢ .

(٤) راجع ، الأصفهاني : الأغاني ، ٣ / ٢٤ ، ط التقدم مصر – ١٩٠٥ .

(٥) المرجع نفسه .
وانظر ، ابن المرتضي : طبقات المعتزلة ، ص ٤٤ ، ٤٥ ، ط بيروت – ١٩٦١ .

(٦) انظر ، الدينوري : الأخبار الطوال ، ص ٤١ ، ط مصر – ١٩٦٠ .
وابن المرتضي : طبقات المعتزلة ، ص ٤٤ ، ٤٥ .
والعسقلاني : لسان الميزان ، ٥ / ٤١ ، ٤١٤ ، ط ١٣٣٠ هـ .

(٧) الزركلي : الأعلام ، ٣ / ٩٩٨ ، ط الأولى .

(٨) راجع ، القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ، ص ٤٥ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ط مصر – ١٩٧٢ .
وانظر ، الدكتور مدكور : الفلسفة الاسلامية – منهج وتطبيق ، ص ٧٩ ، ط الثانية – ١٩٦٨ .

ومناظراته مع المجوس والثنوية ، معروفة ، قيل : انه كان يقطعهم بأقل الكلام ، وأنه أسلم على يديه زيادة على ثلاثة آلاف رجل ، وكان قد ناظر ابن القدوس من قبل . وألزمه الحجة مراراً [1] وقد ورث النظام هذه القدرة العجيبة في الحوار والجدل عن أستاذه ووضع في مقدمة كتاباته : الرد على الثنوية [2]، فقد ذكر الجاحظ أن النظام تصدى للثنوية وفنّد مزاعمهم [3] في مسائل عديدة ، من أهمها : مقولة المانوية في العالم التي زعمت فيها أن العالم مركب من عشرة أجناس التي أثبت تهافتها وخلوها من الشروط العلمية – بل انها مجرد تصور ميثولوجي[4] لعملية الخلق .

وإذا كانت الحركة الاعتزالية قد أولت مهمة مواجهة فرق الثنائية جهدها المتصل طوال حلقات تأريخها ، وأصبح لها مهمتها النضالية في هذه المواجهة . فان حماسها النضالي لم يتوقف في عمليات تطهير صفوفها من التحريفية والارتيابية والمتطرفين الذين بدأوا معتزلة وثنوية في ذات الوقت مما جعل المعتزلة تبادر في اقصاء هؤلاء من صفوف حركتها وتذيع براءتها من مقولاتهم منذ التحق بشار بن برد بصفوف الزنادقة ، فأقصاه واصل بن عطاء – بعد أن نسب السمنية الثنائية والرفض والشعوبية – [5] . كذلك لم يتردد المعتزلة في مواجهة التحريفية التي بدأها ابن حائط في صفوف مذهبهم ، مستغلاً أصوله في نشر فكريات عقيدة الثنوية ، الذي زعم « ان المسيح هو الذي يحاسب الخلق في الآخرة . وهو المراد بقوله تعالى : وجاء ربك والملك صفاً صفاً [6] وهو الذي يأتي

(١) ذكر أن صالح بن عبد القدوس اعترف بمقدرة العلاف وتفوقه عليه بالجدل بقوله : أبا الهذيل هداك الله من رجل فأنت حقا لعمري مفصل جدل .
القاضي المعتزلي : فضل الاعتزال ، ص ٢٥٨ ، ط تونس – ١٩٧٤ .
(٢) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٨١ ، ٨٣ ، ط مصر – ١٩٤٨ .
(٣) الجاحظ : الحيوان (بتفصيل) ، ٤ / ٤٤١ – ٤٤٢ ، ٥ / ٥٠ – ١٤٦ ، ط مصر – ١٩٤٠
(٤) راجع ، الجاحظ : الحيوان ، ٤ / ٤٤١ ، ٤٤٢ .
(٥) راجع ، أخبار بشار وترجمته الكاملة . ومواقفه مع المعتزلة (بتفصيل) ديوان بشار بن برد ١ / ٤ ، ٦ ، ٧ ، ٩ ، ١٢ ، ٢٠ ، ٢٣ ، ٥٤ ، ط مصر الثانية – ١٩٦٧ .
وانظر ، القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ، ص ٤٣ ، ط مصر – ١٩٧٢ .
والأصفهاني : الأغاني ، ٣ / ٢٤ ، ط مصر – ١٩٠٥ .
ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ١ / ١٢٥ ، ط مصر – ١٣٠٥ هـ .
(٦) سورة الفجر ، آية ٢٢ .

في ظلل من الغمام »[1] . ولم تتوقف أساطير ابن حائط وخرافاته. بل تمادى إلى القول (بالتناسخ والكرور وان الله تعالى ابتدأ جميع الخلق. فخلقهم كلهم جملة واحدة بصفة واحدة ثم أمرهم ونهاهم ، فمن عصى منهم نسخ روحه في جسد بهيمة »[2] . ولم تتخل المعتزلة عن مسؤوليتها في مواجهة تحريفية ابن حائط ، بل وقف الخياط والجاحظ والعلاف والقاضي بالحوار يفندون آراءه .

وقد فرزت حركة ابن حائط الانشقاقية ارتياباً آخر هو أحمد بن أيوب بن باتوشي ــ الذي تابع استاذه بالقول في التناسخ ــ فيما أضفى « محمد بن أحمد القحطي » على نفسه صفة ــ الاعتزال والقول بفكرة التناسخ ــ[3] غير ان هذا الاتجاه التحريفي الذي حاول تسريب مقولاته عبر خطوط مائلة في حركة الاعتزال لقي مقاومة شديدة وإن نجح نسبياً في تعريض المعتزلة إلى حملة تشهير واسعة من خصومها . وإذا كانت الحركة الاعتزالية قد أعلنت براءتها من ابن حائط واتباعه فانها لم توقف عمليات تطهير صفوفها التي كانت تعد ثورة ثقافية متصلة . فقد طردت من بين أقطابها الكثيرين الذين تخطوا الأصولية العقلانية ، واتجهوا إلى تفسيرات ذاتية ، فأقصت عنها الوراق[4] ، ضرار بن عمرو[5] ويحيى بن كامل[6] ، وابن الراوندي[7] ، وعباد بن سليمان[8]

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ٨٩ .
(٢) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ٤ / ١٩٧ ، ط مصر الأولى .
وانظر ، البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٢٥٥ ، ط بيروت – ١٩٧٣ .
(٣) راجع ، البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٢٥٥ ، ٢٥٦ .
(٤) انضم إلى الرافضة وكان ينسب إلى الشعوبية والزندقة .
الخياط : الانتصار ، ص ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥٢ ، ط مصر – ١٩٢٥ .
(٥) التحق بالمجبرة وهاجم المعتزلة .
العسقلاني : لسان الميزان ، ٣ / ٢٠٣ ، ط حين ، أباد – ١٣٣٠ هـ .
(٦) انتقل إلى الاباضية وهاجم المعتزلة .
ابن النديم : الفهرست ، ص ١٨٢ ، ط بيروت – ١٩٦٤ .
(٧) معتزلي ، ثم الحد ، والتحق بالرافضة .
القاضي : طبقات المعتزلة ، ص ٩٧ ، ط مصر – ١٩٧٢ .
(٨) كان معتزلياً ، ثم أصبح زنديقاً ، وعدواً للمعتزلة .
ابن النديم : الفهرست ص ٢٦٩ ، ٢٨٠ .

وحفص الفرد [١] ، وفضل الحدثي [٢] . وقد التحق هؤلاء جميعاً في صفوف الفرق المناهضة كالزنادقة والجبرية . وإذا كانت المعتزلة لم تتساهل مع هؤلاء وطردتهم من تنظيماتها . فانها كانت أيضاً حريصة على متابعة نشاطهم الفكري وتطويقه بالمناظرة والجدل [٣] ادراكاً منها للبعد الآخر الذي تسلكه الحركة الارتيابية في التفافها حول الثقافة العربية والفكر الاسلامي وتطويعه لمصالحها بعد أن نجحت في النفاذ بآرائها الهجينة إلى شرائح كثيرة من المثقفين والطبقات الشعبية . وحققت هذه الحركة التحريفية أولى ثمار انتصارها في المواقع الجديدة التي احتلتها آراؤها في انتشارها على فرق المتطرفين والغلاة ، ومثل هذه النقلة التي أوصلت الفكر الثنائي من مواقف فردية إلى « ايديولوجية جماعية » والتي تبنتها محاور التشيع المتطرفة . واحكمت سيطرتها بتسويق الموروثات الفارسية .

من هنا تشكلت مقاومة الاعتزالية لصد السيل المنهمر الذي استهدف جملة الرصيد الثقافي والذي جعل مهام المواجهة تكتسب شرطها العقلاني ، بعد أن اثبتت النقلية الاتباعية فشلها وقصر نفسها في محاجة الارتيابية ذات التأسيس الثقافي الفلسفي العميق . لذلك كان على المعتزلة أن يواجهوا « الزنادقة » بذات السلاح الذي شهروه في وجه الثقافة والفكر الاسلامي مما أكد من ناحية أخرى حضور الاعتزال ويقظته النضالية في حماية الثقافة الاسلامية ... مناظرات وجدلاً اتصل عبر حياتهم المذهبية كلها .

وقد ابتدأ المعتزلة منذ واصل بن عطاء وحتى القاضي عبد الجبار ومدرسته في توجيه فكريات الأصل الخامس (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) في تطويق مفاهيم الثنائية والزندقة والمجوسية التي احتوتها فرق الغلاة والمتطرفين واستثمار الأمر بالمعروف عملياً الذي يفرض مواجهة التحريفية بكل الأدوات والوسائل المتاحة ، وقد وضع

(١) كان معتزلياً ثم أصبح في طليعة الجبرية ، نقد آراء المعتزلة .
ابن النديم : الفهرست ، ص ١٨٠ .

(٢) راجع ، الخياط : الانتصار ، ص ١٤٩ .

(٣) راجع ، القاضي المعتزلي : شرح الأصول الخمسه ، ص ٥٤ ، ١٣ / ٣٩٨ ، ٤٨٩ ، ٤٩٠ ، ٥٤٧ ، ٦٢٥ — ثثبيت دلائل النبوة : ١ / ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٩٨ ، ٢٢٥ ، ٢٣٢ ، ٢ / ٣٧١ ، ٣٧٤ ، ٤٠٧ ، ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٤٣٢ ، ٥٠٨ ، ٥٢٩ ، ٥٥١ ، ٦٥٧ .

المعتزلة « غلاة الشيعة » في رأس قائمة ردودهم . وأولى فصائلها – السبأية [١] – التي تبنت مبدأ (الحلول) – فزعمت أن الامام علي بن أبي طالب لم يقتل ولم يمت وإنما الذي قتل شيطان تصور بصورته وتوهمت الناس أنه قتل كما توهم اليهود والنصارى أن المسيح قتل [٢] ، وإذا كانت بعض الدراسات المعاصرة قد نفت وجود ابن سبأ بشخصيته [٣] ، فان فكرة الغلو المنسوبة للسبأية كانت امتداداً لعقائد يهودية محرفة [٤] وينسب القاضي إلى ابن سبأ الجهل لأنه لم يميز بين الألوهية والانسانية [٥] ودوره التخريبي في زرع الفتن والاضطرابات على طول حياته وفي كل الأقطار في اليمن والحجاز والكوفة والشام [٦] .

وإذا كانت السبأية قد أذاعت مبدأ الحلول ، فان هذا المبدأ أصبح فيما بعد أحد مميزات الغلاة في رؤيتهم للأئمة واستطاعت الرزامية أن توظفه في نشر الشوفينية – العرقية – الفارسية ، اذ ظهرت هذه الفرقة في خراسان في أيام أبي مسلم الخراساني وزعموا (... للخرساني حظ في الامامة وادعوا حاول روح الاله فيه) [٧] ... وبقدر ما يعنيه الحلول من موروث الفارسية القديمة ، فانه الوسيلة الذكية التي خطط لها الفكر القومي الفارسي لتأكيد حقه في الامامة ، عبر ممرات التشيع وقنواته المتطرفة ، فضلا عما يفضي الحلول الية من انتفاء اليوم الآخر .

(١) تنسب إلى عبدالله بن سبأ (راجع ترجمته) .
النوبختي : فرق الشيعة ، ص ٤٠ ، ٤١ ، ط النجف – ١٩٦٩ .
البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٢٢٣ وما يليها ، ط بيروت – ١٩٧٣ .
القمي : المقالات والفرق ، ص ٢٠ ، ط طهران – ١٩٦٣ .
الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٥٧ ، ط مصر الأولى – ١٩٣٨ .
(٢) راجع الاسفراييني : التبصير في الدين ، ص ٧٢ ، ط مصر – ١٩٥٥ .
(٣) انظر ، مرتضى العسكري : عبدالله بن سبأ ، ص ٥٠ ، ٨٠ .
(٤) الدكتور طه حسين : علي وبنوه ، ص ٩٨ ، ط مصر الأولى .
(٥) راجع ، الدكتور السامرائي : الغلووالفرق الغالية ، ص ٨٧ ، ط بغداد – ١٩٧٢ .
(٦) راجع ، القاضي عبد الجبار : تثبيت دلائل النبوة ، ٢ / ٥٤٥ ، ط بيروت – ١٩٦٨ .
(٧) الكرماني : الفرق الاسلامية ، ص ٤٧ ، ط بغداد – ١٩٧٣ .

وثمة فرق انشقت على الفرقة الشيعية الأم . لتتآلف مع فكريات أصحابها وتعبر عن فلسفة التناسخ البرهمية بأطر شيعية ، فابتدأت الكاملية ، مقولتها (ان الامامة نور يتناسخ من شخص إلى آخر وذلك النور قد يصير في شخص نبوة ... وقالت بتناسخ الأرواح بعد الموت) (١) . وتابعت — البيانية — هذه المقولة ، وأضافت إليها قولها ، بألوهية الامام علي — مدعية : أن جزءاً إلهياً قد حل به واتحد بجسده ... وزعمت أنه قد انتقل الجزء الالهي بنوع من التناسخ من علي إلى ابنه محمد بن الحنفية (٢) . وأكدت الجناحية هذا المعنى (ان الأرواح تتناسخ ... وان روح الاله تنقلت في آدم ثم شيث ، ثم صارت إلى الأنبياء والأئمة حتى انتهت إلى علي وأولاده الثلاثة من بعده) (٣) ، لعل الرسم الشيعي الذي أبرز الامام علي بمثل هذه الصورة الميثولوجية كان أولى نتائج مبدأ — العصمة — الذي أضافته الشيعة لأئمتهم والذي أثبت القاضي أصوله عبر الأطراف المعادية للاسلام منذ هشام بن الحكم — الذي اتهمه بتسويق هذا المبدأ — والذي أخذ عنه الحداد والوراق وابن الراوندي (أرادوا به كيد رسول الله وافساد دينه ، وتشكيك الناس في نبوته (٤) مما استدعى وقوف العلماء الفقهاء ، والأتقياء في جبهة واحدة في مواجهة أهل البدعة ... غير أن السيوف صارت كلها على الاسلام ، ومات أهله ، وصار في الزندقة والالحاد والسيف ... فعادوا إلى ما كانوا عليه في الجاهلية ، تمثل ذلك في ظهور القرامطة و الباطنية الذين عطلوا الشرائع واستتروا بالمصاحف والتوراة والانجيل ، وجاءوا بزكيرة الأصفهاني المجوسي ، وقالوا هذا هو الاله في الحقيقة وعبدوه (٥) .

---

(١) أنظر ، القمي : المقالات والفرق ، ص ١٤ .
الاسفراييني : التبصير في الدين ، ص ٣٨ .
الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٦٠ .
(٢) النوبختي : فرق الشيعة ، ص ٣٠ .
القمي : المقالات والفرق ، ص ٣٤ ، ٣٧ .
الاسفراييني : التبصير في الدين ، ص ٣٥ ، ٣٦ .
(٣) القمي : المقالات والفرق ، ص ٤٢ ، ٤٤ .
النوبختي : فرق الشيعة ، ص ٢٩ ، ٣٢ .
البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٢٣٥ ، ط بيروت — ١٩٧٣ .
(٤) القاضي المعتزلي : تثبيت دلائل النبوة ، ٢ / ٥٢٨ ، ٥٢٩ ، ط بيروت — ١٩٦٨ .
(٥) القاضي المعتزلي : تثبيت دلائل النبوة ، ١ / ١٠٦ ، ١٠٧ .

ولئن كانت اتهامات القاضي هذه (انفعالية) أكثر منها عقلانية . فان تجاوزات متطرفي الشيعة وغلاتها في رسم صور الامام علي ، رسماً أسطورياً مهولاً في قولهم ان النبي وأمير المؤمنين والذين يدعون لهم الامامة من ولده يعرفون اللغة الفارسية والرومية والهندية والقبطية والتركية والديليمية . وسائر اللغات ،ويتكلمون بها، ولا يجوز أن يكون في أهل هذه اللغات أحد أعلم بها منهم [1] . وازاء هذه الاضافات اللاعقلية، حاول امامية الشيعة تطويق هذه الخرافات والتوجه إلى تحديد صورة الامام علي بمعقولية إنسانية وفق مدوناتهم التاريخية ، والفقهية ، وأدبياتهم الخاصة .

* * *

(١) المصدر نفسه ، صفحة ٥٣٥/٢ .

الباب الثالث

الله والعـــالم

الفصل الأول : الله

الفصل الثاني : العالم

بلغت فكريات المعتزلة في التوحيد وتصوراتهم للذات الالهية ، قدراً عالياً من التجريد ، والتنزيه ، واتسمت دفاعاتهم عن هذا الأصل المبدئي بتنوع براهينهم العقلية والحجج الجدلية ، والنقلية ضد تيارات المشبهة الحشوية التي عجزت عقولهم أن تسمو بتصور الذات الالهية ، عن حدود الموجودات الحادثة المخلوقة [1] .

وقد ابتدأت جدلياتهم مع الصنمية وأصحاب النجوم ، ومع أهل الشرك الذين أثبتوا مع الله الهاً أو آلهة أخرى ، نحو الثنوية وعموم فرقها الأخرى فأثبتوا وجود اله قديم واحد ، لا شريك له ، كما ردوا على التيار المادي الذي أنكر الوجود الالهي تماماً .

واتصل هذا المبدأ بموقفهم النضالي من فرق التشبيه والتجسيم وفصائل المخالفين ، بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، دعوة ونضالاً ، واعتبروا أنفسهم «أصحاب التوحيد» [2] ودعاته ، وحماته ، وهم المعنيون به والذود عنه من بين العالمين جميعاً [3] .

وقد تضمن برنامج القاضي ، أبرز قضايا التوحيد ، جدلاً وحيوية ، ابتداء بمعرفة الله ، وبراهين وجوده ومروراً بصفاته الأخص الذاتية ، وصفات فعله ، ثم اتصالاً بنظرية الخلق ، والبراهين على حدوث العالم .

وإذا كان القاضي قد جعل معرفة الله مدخلاً ، لطرح براهينه على وجوده تعالى ، فانه آثر أن يعمق تصوراته للصفات ويعيد صياغة نظرية الاعتزال بما ينسجم مع الموقف

(١) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٥٤ ، ط مصر – ١٩٦٥ .
وانظر ، أبوريان : الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ١٦١ .
والدكتور محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية ، ص ٥٤ .
(٢) الزمخشري : الكشاف ، ١ / ١٨ ، ط مصر – ١٩٦٦ .
(٣) الخياط : الانتصار ، ص ١٣ ، ١٤ .

المبدئي العام للاعتزال ، فقد رفض أي نوع من أنواع الفصل أو التعدد . بين صفات الله وبين ذاته ، لأن الله قديم . وصفة القدم أخص صفاته . فأثبت وحدة الذات الالهية . ونفى الصفات الزائدة لأنها في رأيه تؤدي إلى الشرك . فالله عالم بذاته ، لا يعلم زائد عليها وهو قادر بذاته لا بقدرة خارجة عنها . وتنزيه الله عن المماثلة والتشبيه بصفات الانسان ، كان دعوة إلى تأويل كافة آيات التشبيه في القرآن . فأنكر رؤية الله في دار الآخرة ، كما استحالت في الدنيا لأن رؤيته تفضي إلى التشبيه والتجسيم [١] .

وعلى ذلك فالله « ليس كمثله شيء » [٢] وما دونه حادث [٣] .

واتصلت القضية الثانية بخلق العالم وحدوثه [٤] والبرهان على حدوثه يتبدى في العالم ذاته . من خلال الأجسام التي تتصل بعلمنا اتصالاً حسياً مباشراً ، ونعلم من صفاتها أنها لا يمكن أن تكون قديمة ومحدثة في وقت واحد ، فينبغي أن تكون على احدى الصفتين « محدثة أو قديمة » والذي يحسم القضية ويفصل بها ، هو العقل منهجاً في النظر والتفكر والاستدلال ، فان الأجسام لا يمكن أن توجد إلا مع المحدثات ، وهذه المحدثات هي الاعراض التي تتبدى في أنماطها المتغيرة (حركة وسكوناً ، قرباً وبعداً) وإذا ثبت أن العالم مخلوق محدث ، فانه بالضرورة يحتاج إلى من يخلقه ويوجده ، لذلك كان على القاضي أن يثبت بالبرهان العقلي أن القديم هو الذي لا أول له ، ولا شبيه له بذاته وصفاته ، لأنه لا يرى ولا يدرك بشيء من الحواس .

وعلى ذلك فالله واحد كما نطق به القرآن ودل عليه العقل ، ولا يعني هذا أنه واحد في الوجود ، لأنه قد ثبت أن غيره موجوداً من المحدثات ، بل العلم بوجودها أظهر من حيث المشاهدة ، فهو واحد في صفاته التي يتميز بها عن كافة الموجودات والمعلومات .

(١) القاضي : المختصر في أصول الدين ، ص ١٧٤ — ١٧٨ .
(٢) سورة الشورى ، آية ١١ .
(٣) الخياط : الانتصار ، ص ٥ .
(٤) القاضي : المختصر في أصول الدين ، ص ١٧٤ .

لذلك كان على القاضي أن يثبت استحقاق الله الصفات على نحو مختلف عن الصفات التي يوصف بها الانسان المخلوق ، ومن أجل ذلك قال ، بأنه موجود قديم مقابل الوجود المحدث ، والقادر بذاته . ازاء القادر بقدرة ... الخ [1] .

(١) القاضي : المختصر في أصول الدين ، ص ١٧٨ — ١٧٩ .

الفصل الاول

الله

أولاً – مبدأ الضرورة في معرفة الله :

يعزى القول بهذا المبدأ إلى العلاف الذي قرر أن معرفة الله تعد معرفة اضطرارية[1]، وتلقف هذا المبدأ البلخي البغدادي الذي أضاف إليه ودافع عنه ، من أنه تعالى كما يعرف دلالة في الدنيا ، فكذلك في الآخرة ، لأن ما يعرف دلالة لا يعرف إلا بها ، كما أن ما يعرف ضرورة لا يعرف إلا بها أيضاً [2] .

أي ان البلخي يؤكد ضرورة المعرفة لجميع المكلفين لأن وجوبها الاضطراري يعين الانسان المكلف على اجتناب القبيح وفعل الحسن [3] .

وإذا كان مبدأ البلخي الاضطراري يستند إلى حيثيات ومسوغات من شأنها وقاية المكلف ، فان القاضي يرى أن تهافت هذا الرأي يستند إلى مبدأ الوجوب العقلي في المعرفة وقوامه التفكر والنظر والاستدلال ، غير ان هذا الوجوب لا يتعين في دار الآخرة، لأن النظر والاستدلال يتضمنان مشقة يؤديان إلى التنقيص والتكدير ، وهما منفيان عن أهل الجنة [4] .

(١) المعارف عند أبي الهذيل ، قسمان :
أ – معرفة اضطرارية : هي معرفة الله ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته .
ب – معرفة اختيارية : وهي العلوم التي تكون غير معرفة الله ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته ويكون منشؤها الحواس أو القياس .

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٢ ، ٥٨ – ٦٠ ، ط.مصر – ١٩٦٥ .

(٣) القاضي : المحيط بالتكليف ، ص ٢٤ ، ط.مصر الأولى – ١٩٦٥ .

(٤) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٨ – ٦٠ .

وإذا كان القاضي قد استعان برأي ثمامة بن الأشرس في تأكيد مبدأ وجوب النظر العقلي [1] .

فانه أفاد من خبرة الجبائيين أيضاً في أن طريق المعرفة هو النظر [2] وعلى مجموعة هذه الخبرات ، قرر القاضي عبد الجبار أن (الحس) لا يصلح أن يكون أداة للمعرفة اليقينية ، ومعرفة الله على وجه (الخصوص) [3] . فالحواس لا يمكن أن تكون طريقاً للعلم [4] ، وعلى ذلك فان العلم بالله وبمعرفته يستند إلى « العقل » نظراً وتأملاً ، وليس اضطراراً أو حسياً [5] .

ولأجل اثبات ذلك ، يقول القاضي :

١ – ان العلم يتحقق وفق نظرنا على طريقة واحدة ووتيرة واحدة مستمرة فينبغي أن يكون متولداً عن نظرنا ، وإذا ثبت ذلك ، فالنظر من فعلنا ، فيجب أن تكون المعرفة أيضاً من فعلنا ، لأن فاعل السبب لا بد أن يكون فاعل المسبب معاً ، فإذا كان من فعلنا ، لم يجز أن يكون ضرورياً ، لأن الضروري هو ما يحصل فينا ، لا من قبلنا .

أي ان مبدأ الاضطرار الذي اعتمده العلاف والبلخي ووافقهما عليه الجاحظ ، مبدأ بالقوة الخارجية ، فيما يكون بتحليل القاضي ومفهومه ، مبدأ الفعل الانساني الذي يستند إلى فاعلية الانسان ذاتها ، وليس بخارج عنها .

٢ – ويتصل بالدلالة الأولى ويعززها ، الدلالة الثانية التي يقرر فيها قاضي القضاة أن المعرفة تتم حسب « قصدنا ودواعينا » ، وتنتفي وفق « كراهتنا وصوارفنا .. مع سلامة الأحوال » الأمر الذي ينفي مبدأ الاضطرار من طرف ويؤكد مبدأ

(١) راجع ، الخياط المعتزلي : الانتصار ، ص ٨٦ – ٨٧ ، ط .مصر الأولى – ١٩٢٥ .
(٢) القاضي : المغني – النظر والمعارف ، ١٢ / ٣٢٥ .
(٣) المصدر نفسه ، ١٢ / ١٦ .
(٤) المصدر نفسه ، ١٢ / ٦٠ .
(٥) راجع ، القاضي : فضل الاعتزال ، ص ١٣٨ – متشابه القرآن ، ٢ / ٦٢٩ – وتنزيه القرآن عن المطاعن ، ص ١٣١ ، ط .بيروت (بدون تاريخ) .

الاختيار الانساني من طرف آخر [1] .

٣ ــ وتتبدى الدلالة الثالثة وفق بديهة عقلية منطقية تفترض العلم بالله اضطرارياً ، الأمر الذي تترتب عليه نتيجة ضد واقع الحال ، وهي : اتفاق جميع العقلاء فيه في سائر الضروريات من سواد الليل وبياض النهار .. والحياة الواقعية تؤكد خلاف الناس في ذلك فمنهم من أثبته ومنهم من نفاه .

٤ ــ وتفترض الدلالة الرابعة ما افترضته من قبل في أن العلم بالله اضطرارياً مما يتوجب عدم امكانية نفيه عن النفس بشك أو شبهة والوقائع المعلومة لدينا تؤكد خلاف ذلك تماماً ، فانك تجد كثيراً ممن تقدم في الاسلام وكان في طلائعه ، ارتد وكفر ، ونفى عن نفسه العلم بالله ، كابن الراوندي والوراق وغيرهما [2] .

وإذا نقض القاضي مبدأ الاضطرار ، فانه ينتقل إلى تفنيد الدعاوى الأخرى التي تمسكت بالتقليد والنقلية الاتباعية كطرق للمعرفة ، بديلة للنظر العقلي والاستدلال المنطقي .

ثانياً ــ التقليد [3] :

وإذا ثبت أن معرفة الله لا تتم وفق مبدأ الاضطرار وأنها تتحقق بالنظر والاستدلال العقلي ، فانها أيضاً لا يمكن أن تتم ــ بالتقليد ــ لأن التقليد هو قبول قول الغير من غير أن يطالب بحجة أو بينة ، حتى يجعله كالقلادة في عنقه .

وازاء ذلك لا يمكن أن يكون التقليد بديلاً للعقل ، في معرفة الله أو العلم به . لأن المقلد إما أن يكون محاكياً لأصحاب المذاهب عموماً ، أو أنه لا يحاكي واحدا منهم ، إذ لا معنى لتقليد بعضهم دون بعضهم الآخر ، لانتفاء المزية والاختصاص ، فلا يجوز أن يقلد أرباب المذاهب جميعاً ، لأن يؤدي إلى اختراع الاعتقادات المتضادة ...

---

(١) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٣ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٥٣ – ٥٤ .
والقاضي أيضاً : متشابه القرآن ، ٢ / ٦٢٩ .
(٣) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٠ ، ٦١ .

فلم يبق إلا أن لا يقلد واحداً منهم ، ويعتمد على النظر والاستدلال .

ويتصاعد جدل القاضي في مواجهة التقليدية ، التي زعمت أن تقليد — الزهاد — مزية على تقليد سواهم .

غير ان القاضي الذي أكد عدم جدوى التقليد كمبدأ وأنه لا يمكن أن يكون طريقاً لمعرفة الله والعلم به ، كذلك فليس الزهد والتقشف من امارات الحق ، فثمة رهبانية النصارى قد بلغوا الزهد أقصى درجاته مع كونهم على الباطل .

ومن وجه آخر ،فليس من طائفة إلا ومنها زهاد وعباد فاما أن يقلد زهاد الطوائف كلهـا ، أو أن لا يقلد أحـداً منهم ، اذ لا معنى لتقليد بعضهم دون بعض لفقد المزية والاختصاص ، فلا يجوز أن يقلد الزهاد جميعاً ، لأن في مثل هذا التقليد ، اجتماع الاعتقادات المتضادة ، فلم يبق إلا أن لا يقلد واحداً منهم ، ويعتمد على النظر والاستدلال (١) .

ثالثاً — القلة والكثرة : (٢)

وعبر هذا المنهج يعترض القاضي على الذين زعموا في تقليد الأكثرية ميزة وضماناً في تحقيق معرفة الله والعلم به .

وإن كان اقرار القاضي بالحديث النبوي « عليكم بالسواد الأعظم » . غير أنه يحمل على معنى آخر ،فثمة آيات في مدح القليل وذم الكثير ،ومروية علي بن أبي طالب « ان الحق لا يعرف بالرجال أعرف الحق تعرف أهله » . فليس ثمة حجة توثق أن يكون التقليد امارة من امارات الحق ، ولا القلة من علامات الباطل ، فثمة آيـات ذمت الاكثرية « وأكثرهم للحق كارهون » (٣) .

ومدح الله القلة بقوله تعالى « وقليلٌ مِّنْ عبادي الشكُور » (٤) .

(١) المصدر السابق ، ص ٦١ .
(٢) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦١ — ٦٢ .
(٣) سورة المائدة ، آية ١٠٣ .
(٤) سورة ص ، آية ٢٤ — سورة هود ، آية ٤٠ — سورة سبأ ، آية ١٣ .

رابعاً — النقلية :

وانطلاقاً من هذه الردود الرافضة للتقليدية والاتباعية ، فان القاضي يعترض على النقلية المنهجية ، وتمسك أصحابها الصارم بالنص ، الذي أدى إلى مزالق التشبيه والتجسيم والخلط في فهم الدين ودلالات أصوله .

لذلك نبه القاضي إلى ما قد يورثه التقليد من فساد في العقول والعقائد ، إذ لا يأمن المقلد من أخطاء المقلدين (١) .

وان القول « بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا » (٢) ليس إلا قبيحاً في العقل لن يعفيه من أن يكون آثماً (٣) .

وعلى ضوء هذا المنهج العقلي ، الذي نبه إلى مخاطر التقليد وما قد يورثه الاتباع اللاواعي ، من مزالق وأخطاء ، في فهم العقيدة الدينية ، جملة ، ومعرفة الله خاصة ، يدرك القاضي قضية — العوام — في انقيادهم العاطفي في التصديق والاقرار — تقليداً — فيرى وجوب رجوعهم إلى أهل العلم فيما يصعب عليهم « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » (٤) انطلاقاً من اتفاق الأمة في الرجوع إلى أهل الرأي . ولا يكون هذا تقليداً (٥) ، الأمر الذي يوطد نظرية القاضي في معرفة الله وهي ان المعارف بالله ورسوله وبشرائعه ، اكتسابية (٦) مما جعل هذه القضية تأخذ بعداً جدلياً ، في الخلاف بين الاعتزال والأشعرية ، فقد ناهض الغزالي هذا الاتجاه ، ورفض بشدة اثارة الشبهات في نفوس

(١) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٣ .

(٢) سورة لقمان ، آية ٢١ .

وهؤلاء (الاتباعيون — الرجعيون) الذين عناهم القرآن ، بمعنى الذين يتمسكون بنظم الآباء والأجداد (بجهالـــة) .

البقرة : ١٧٠ ، المائدة : ١٠٤ ، الأعراف : ٢٨ ، يونس : ٧٨ ، الأنبياء : ٥٣ ، الشعراء : ٧٤ ، الزخرف : ٢٢ ، ٢٣ .

(٣) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٣ .

(٤) سورة الأنبياء ، آية ٧ .

(٥) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٣ .

(٦) القاضي : متشابه القرآن ، ٢ / ٦٢٩ .

ـ العامة ـ. باستخدام البراهين العقلية المنطقية [1]. فالحق الصريح عند الغزالي هو (ان كل من اعتقد ما جاء به الرسول (ص) واشتمل عليه القرآن اعتقاداً جزماً فهو مؤمن وإن لم يعرف أدلته) [2] ولعل دفاع الغزالي عن إيمان العوام يقوم على طبيعة البناء (السايكولوجي) الذي حلله البيروني « معلوم أن طباع العامي نازع إلى المحسوس نافر عن المعقول » [3] ، بحكم عقله البسيط ، الذي يعجز عن التحليل وادراك المتناقضات ، ويميل إلى التشابه والمماثلة ، وهي الصفة المميزة للذهنية العامية .

خامساً ـ نظرية القاضي في معرفة الله :

فاذا ثبت تهافت النهج الاتباعي بكل مستوياته ، ابتداء بمبدأ الضرورة ومروراً بالتقليدية والنقلية ، فان المنهجية التي يعتمدها القاضي في معرفة الله ، والعلم بتوحيده وعدله ، معرفة قوامها العقل عبر النظر والاستدلال ، وعلى ذلك رتب القاضي أدلته على النحو الذي جعل حجة العقل على رأس حججه ، ثم جعل الكتاب والسنة والاجماع ، حججاً مكملة لحجة العقل ومثبتة لها ، على أن الحجج الأخيرة لا يؤخذ بها إلا إذا كانت مطابقة للعلم ، أي لما يدركه العقل بالبداهة .

فمعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل [4] لأن العقل في رأي قاضي القضاة هو الطريق الذي يصل بالانسان إلى معرفة الغير ، وان معرفة الله لا تنال إلا بهذه الحجة ، أما ما عدا العقل ، فليس إلا فرعاً على معرفة الله في توحيده وعدله ، وهو شأن المصادر الثلاثة « كتاباً ، وسنة ، واجماعاً » [5] .

(١) أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٣٩٦ .

(٢) الغزالي : فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ، ص ٢٠٤ ، ط.مصر ـ ١٩٦١ .

(٣) البيروني : الفلسفة الهندية ، ص ١٠٠ ، ط.مصر (بدون تاريخ) .

(٤) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٨٨ .

(٥) تقديم العقل عند (القاضي والمعتزلة) نابع من تقدم موضوع الحجة العقلية على موضوع الحجة النقلية . فالقاضي اعتبر أن هناك ثلاث حجج إحتج بها الله على الناس وهي العقل والكتاب والنبي ، فجاءت حجة ، العقل بمعرفة « الله » وجاءت حجة الكتاب بمعرفة « التعبد » وجاءت حجة النبي بمعرفة « العبادة » والعقل أصل الحجتين « الكتاب والنبي » لأنهما عرفا به ، ولم يعرف بهما ، ثم الاجماع كحجة رابعة ، مشتملة على الحجج الثلاث . ولذلك كانت هذه الحجج متآزرة في البلوغ بالانسان إلى درجة اليقين ، كل حجة في موضوعها الذي خلقت من أجله ، لأنها جميعاً مخلوقة « لله » فهي حجج الله على خلقه ، يؤكد بعضها بعضا القاضي : فضل الاعتزال ، ص ١٣٨ وما يليها ، ط.تونس ـ ١٩٧٤ .

راجع ، الامام يحيى بن الحسين : رسائل العدل والتوحيد ، ٢ / ٣٥٥ ط.مصر ـ ١٩٧١ .

ومحمد عمارة : رسائل العدل والتوحيد (المقدمة) ، ١ / ٣٠ ، ط.مصر ـ ١٩٧١ .

فالقاضي يعتبر العقل المقياس الشرطي للحقيقة . وهو الطريق الوحيد للمعرفة اليقينية [1] .

ويضع القاضي– « اللطف » –كأبرز دلالات وجوب معرفة الله،الذي يتعين في أداء الواجبات واجتناب المقبحات ، وما كان لطفاً ، كان واجباً ، لأنه يوازي دفع الضرر عن النفس ، فإذا عرف الانسان أن له صانعاً صنعه . ومدبراً دبره ، ان أطاعه أثابه ، وإن عصاه عاقبه . كان أقرب إلي أداء الطاعات وانفاذ الواجبات ؛ وترك المقبحات .

(١) أما الكيفية التي تتم بها معرفة الله تشترط في الانسان ، النظر في الحوادث من الأجسام ونحوها ، وملاحظة التغيرات الناتجة عنها . مما يؤكد حدوثها ، وان هذا الحدوث يفضي إلى حصول العلم بأن لها محدثاً ، قياساً على تصرفاتنا في الشاهد ، وهذا هو أول البراهين التي طرحها أبو الهذيل ، واعتمدها قاضي القضاة .

(٢) وبالنظر في (المحدث) يتبدى ، أنه لا يمكن أن يكون الانسان نفسه . ولا مماثلاً له . فتكون ضرورة أن يكون له (محدثاً) مخالفاً لكل المواصفات الانسانية . والمقاييس المادية ، وهو الله .

(٣) وعبر « النظر والاستدلال » في هذه المحدثات،وصحة العقل فيها – صنعاً متقناً – يصل في النهاية إلى العلم بكون المحدث « قادراً » .

(٤) ومن خلال قانون التداعي ، تتسلسل الدلالات الاستدلالية ، فصحة الفعل صنعا . واتساقاً ، يؤدي إلى العلم بكون « القادر » « عالماً » ولما كان قادراً وعالماً فانه « حيا » ثم ينظر في كونه حياً، لا آفة فيه فيحصل له العلم بكونه « سميعاً بصيراً مدركاً للمدركات » .

(١) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٨٨ .

(٥) وبالنظر في كونه « عالماً وقادراً » يتحقق له « العلم » بكونه « موجوداً » .

(٦) ولما كانت الحوادث تنتهي اليه ، وهو لا ينتهي إلى حد فيكون العلم به « قديماً » .

(٧) وفي كونه قديماً، فان العلم يصل إلى أنه لا يمكن أن يكون — جسماً — أو — عرضاً — كما لا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام والأعراض من صفات مادية من المجاورة والحلول وسائر التغيرات الأخرى نحو الصعود والارتفاع ، والهبوط والانحدار ، والانتقال من مكان إلى مكان آخر ، ولا تجوز الزيادة عليه أو النقصان فيه .

(٨) وبانتفاء صفات النقص والتغير عليه، فالنظر يقرر كونه «غنياً» لا تجوزالحاجة عليه .

(٩) ولأنه تعالى لا يتصف بأدنى صفة من صفات المادة والجسمية ، ولا تنطبق عليه شروطها ، وامتداداتها ، « مجاورة ومقابلة ، ومماسة وحلولا » فان العلم يؤدي إلى أنه لا يرى بالابصار ، ولا يدرك بأية حاسة من الحواس .

(١٠) وبتفرد الله الواحد ، وقيامه بذاته ، فليس ثمة شأن معه .

إذ لو افترضنا وجود واحد آخر ، « كما زعمت الثنائية » لتمانعا ، كما ان هذه الثنائية تؤدي إلى الضعف الذي لا يجوز على الواحد القديم ، بل يجوز في الأجسام ، فنعلم أنه تعالى واحد لاثاني له يشاركه في القدم والألوهية .

الأمر الذي يوثق العلم به تعالى وبكمال توحيده [١] ، وهو ما سوف نبحثه في قضية الصفات ومشكلاتها .

(١) القاضي — شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٦ — ٦٧ .

مقدمة في الصفات

ثمة ثلاثة اتجاهات في الفكر الديني قدمت تصوراتها في معالجة مشكلة الصفات الالهية .

فالاعتزالية كحركة عقلية لجأت في صياغة نظريتها إلى التجريد المحض .

مقابل الاستخدام التقليدي الذي اقتضاه بناؤه الفكري – السلفي الحشوي – أن يسقط في التشبيه ، لفشله في التمييز الارتقائي بين الخالق والمخلوق ، فبدت الصفات الالهية في تفسيره تماثل الصفات البشرية .

بينما نجحت الأشعرية كاتجاه ثالث أن تتوسط بموقفها (بين التجريد الاعتزالي والنقل الحشوي) واكتسبت موقفاً توفيقياً محافظاً .

فالتجريد العقلاني الاعتزالي ، كان يقابله في الضد منه تصور شبه متهافت عاجز عن التفسير أو ادراك ماهية الذات الالهية وصفاتها ، نظراً لمنهجها البسيط الذي لا يتجاوز حدود التماثل والمتشابه .

فيما كان الأشعري يتخذ منهجاً ، توفيقياً ، انتقائياً ، تبريرياً ، بين العقل والتصورات المادية لدى السلفية الاتباعية ، الحشوية – المشبهة – والحنبلية التي لم تتجاوز رؤيتها حدود التفسير الظاهري لمشكلة الصفات .

على أن الأشعري بنظرية (الوسيطة) لم يستطع أن يقدم صياغة ، للصفات – معنوية – باعتبار أن الصفات زائدة على الذات ، وان الله عالم بعلم زائد على ذاته ، حي بحياة زائدة على ذاته (كالحال في الشاهد)[1] . إذ إن مثل هذا التفسير يفضي إلى تجويز – الكثرة – على المبدأ الأول . لأن (الأشعري) جعله ذاتاً وصفات[2] ، ويلزم الأشعرية أن يكون الله جسماً ، لأنه سيكون هناك صفة وموصوف ، وحامل

(١) راجع ، ابن رشد : مناهج الأدلة ، ص ١٦٥ ، ط.مصر – ١٩٥٥ .
(٢) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٧٦ ، ط.مصر الأولى – ١٩٠٣ .

ومحمول ، وهي حالات الجسم وصفاته [1] .

فلا بد للاشعرية إذن من القول بأن الصفات قائمة بذاتها ، والصفات قائمة بها ، إذ ان القول بأن كل واحد منهما قائم بنفسه ، سيفضي إلى مقولة المسيحية بأن الأقانيم ثلاثة « الوجود ، والحياة ، والعلم » [2] ومثل هذا يعد تورطاً للأشعرية والزاماً عليها ، لأنها جعلت هذه الأوصاف زائدة على الذات ، فيلزمهم أن تكون بمعنى زائد على الذات وهذا يؤدي إلى التركيب Synthesis وقد اتصل هذا الاعتراض الفلسفي لابن رشد ، بأخطر نتائج المعتزلة وأقساها للاشعرية ، ففي رأيهم أن اثبات الأشعرية الصفات القديمة يؤدي إلى الكفر ، وان كفر النصارى مرده إلى اثبات ثلاث صفات قديمة مع الذات الالهية ، فكيف بالأشعرية التي أثبتت سبع صفات قديمة مشهورة ... [3] ؟ فيما كان المعتزلة قد أثبتوا ثلاث صفات أزلية لله ومنعوا سائر الصفات التي توهم بالتشبيه [4] لأمن أجل تحقيق مبدأهم في التوحيد الخالص ، لذلك استبعدوا أي تصور يترتب عليه اثبات صفات مغايرة للذات الالهية ، مفارقة لها .

وسوف نحاول في الصفات القادمة أن نفصل مشكلة الصفات بكل جوانبها عند القاضي والمعتزلة ، ومن ثم طرح القضية بين الاعتزالية والأشعرية .

مبحث الصفات

وضع واصل بن عطاء مقدماته الأولى في هذه المشكلة برؤيته الاعتزالية ، فنفى صفات العلم والقدرة والارادة والحياة ، وكان يعتقد أن إثبات هذه الصفات يؤدي إلى تعدد القدماء ومثل هذا التعدد باطل ، لأنه لا قديم إلا الله [5] ولكنه لم يفلسف هذا الرأي

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة ، ص ١٦٥ وانظر ، محمد عمارة : المادية والمثالية ، ص ٥٨ ، ٥٩ ، ط.مصر – ١٩٧١ .
(٢) انظر ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ط.مصر – ١٩٦٥ . والقاضي أيضاً : تثبيت دلائل النبوة ، ١ / ١١٢ – ١١٥ ، ط.بيروت – ١٩٦٦ .
(٣) أنظر ، الايجي : المواقف ، ٣ / ١٩٧ ، ط.بيروت – ١٩٥٢ .
(٤) راجع ، الخياط المعتزلي : الانتصار ، ص ٥ ، ٦ ،ط. مصر – ١٩٢٥ .
(٥) راجع ، اليماني : الفرق والتواريخ (مخطوط) ، ورقة ١٠٧ .

كما فلسفه أبو الهذيل ، ولم يفرق بين الصفات أيضاً ، وأن منها ما هو من صفات الذات ، ومنها ما هو من صفات الفعل الالهي ، بل اكتفى واصل بنفي هذه المعاني (١) .

إلا أن المعتزلة الذين تأثروا بالفكر الفلسفي اليوناني ، وأفادوا من تجاربه ، بدأوا يعمقون مباحث الصفات ويبرهنون على مقدمات واصل الأولى فيها .

وقد بدأ أبو الهذيل العلاف بحثه للصفات على نحو جديد منهجاً وفلسفة ، فقسم الصفات إلى صفات ذات وصفات أفعال ، وتتضمن الأولى : العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر ... الخ . فلا يجوز أن يوصف الله باضدادها ، ولا بالقدرة على اضدادها ، أما الثانية : فهي التي يجوز أن يوصف الله بأضدادها وبالقدرة على اضدادها . كالارادة فانه تعالى يوصف بضدها من الكراهة (٢) .

ومقابل محاولة العلاف ، لم يصل البغداديون إلى صيغة منهجية محددة في هذه المشكلة ، وإن اتسمت محاولتهم بالجدة وبالطابع الفلسفي ، فقد كانت مهمتهم الأولى إثبات وجود الله أولاً ، لذلك بدأت بحوثهم تتخذ شكل المبرهنات ازاء مقولات الزندقة والثنوية ، فالله عالم بذاته وليس بعلم زائد على ذاته ، إذ لو كان عالماً بعلم ، فاما أن يكون ذلك العلم قديماً أو محدثاً ، ولا يمكن أن يكون قديماً لأن هذا القول يوجب وجود اثنين قديمين مما يشكل ثنائية مقابل التوحيد (٣) .

واستهدف الجانب الآخر للبحث البغدادي الغاء تصورات المشبهة والمجسمة الذين كانت تفسيراتهم تتسم بالمبالغة وتناقض مبدأ التوحيد بصيغته الاعتزالية والاسلامية ، لذلك يرى معتزلة بغداد خطورة القول بأن الصفات قائمة بالذات ، إذ لو صح هذا القيام لاستوجبت صفاته تعالى ، خصائص الاعراض ، والاعراض محدثة ، لأن القائم بالشيء محتاج إليه ، إذ لولاه لما تحقق له وجود إلا به (٤) وعندما يصبح الله محلاً

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ١ / ٤٦ ، ط.القاهرة – ١٩٦٨ .

(٢) راجع ، الخياط : الانتصار ، ص ٧٥ ، ط.مصر الأولى – ١٩٢٥ .

وانظر ، الغرابي : العلاف ، ص ٣٩ – ٤١ ، ط.مصر الأولى – ١٩٤٩ .

(٣) راجع ، الخياط : الانتصار ، ص ١١١ – ١١٢ ، ط.مصر الأولى – ١٩٢٥ .

(٤) راجع ، الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ١٩٩ – ٢٠٠ ، ط.اوكسفورد – ١٩٣٤ .

للاعراض . فتكون النتيجة أنه يلزم التركيب والتجسيم والانقسام . ويكون المركب مفتقراً إلى أجزائه، وأجزاؤه غيره . والمفتقر إلى غيره (ممكن) وليس بواجب الوجود في ذاته (١) .

وقطعت مشكلة الصفات في تاريخ الفكر الاعتزالي . مرحلة ثالثة في عهد المدرسة الجبائية التي منحت هذه القضية مساحة فكرية واسعة ، في مبحث الالهيات ، فقد تناول الجبائي الكبير موضوعة الصفات باعتبارها عن الذات محارباً المعتزلة عموماً ، وانها اعتبارات عقلية ، فليس ثمة شيء يمكن ان نتوهمه زائداً على الذات لاطلاق هذه الصفات عليه ، وقرر أبو علي ان يحكم على أسماء الله الحسنى وصفاته بمقتضى شيئين : اللغة والعقل ، وقد استخدم في الأولى براعته اللغوية في تفسير الأسماء التي سمى الله نفسه بها ، وفي تفسير الصفات التي لم يطلقها الله على ذاته (٢) . وإذا كانت صفتا العلم والقدرة — عند أبي علي — اعتبارين : للذات الالهية القديمة ، فهما عند أبي هاشم « حالان » عليها الذات ، فلم يرق لأبي هاشم التعبير عن استحقاق الله الصفات (لذاته) ورأى أنه يستحقها لما هو عليه في ذاته . بمعنى ان الله ذو حالة هي صفة وراء كونه ذاتاً موجوداً ، وقد استقرت رؤية أبي هاشم في الصفات بنظرية الأحوال التي نادى بها وعرفت عنه ، وهي محاولة التوفيق بين اهل السنة ومذهب الاعتزال في قضية هامة من قضايا التوحيد الأساسية (٣) . وترتب على خلاف المعتزلة في كيفية الصفات . خلاف آخر فيما بينهم من ناحية وبين غيرهم من ناحية اخرى في عدد الصفات الذاتية، فبينما استقر عددها عند الأشاعرة على سبعة (العلم . القدرة ، الحياة ، الارادة ، السمع . البصر ، الكلام) (٤) لم تزد عند الجبائي على صفتي — العلم والقدرة — بينما مال أبو الحسين البصري إلى رد الصفات كلها ، إلى صفة واحدة أطلق عليها ، العالمية ، وهي في

(١) راجع ، جار الله : المعتزلة ، ص ٦٤ ، ط.مصر الأولى — ١٩٤٧ .
(٢) راجع ، الشهرستاني : الملل والنحل ، ١ / ١٢٢ ، ط.مصر — ١٩٦٨ .
وصبحي : في علم الكلام ، ص ٣٢٣ — ٣٢٤ ، ط.مصر — ١٩٧٦ .
(٣) راجع ، خشيم : الجبائيان ، ص ١٠٠ ، ١٠١ .
(٤) الأشعري : الابانة ، ص ٣٩ ، ط مصر — المنيرية

حقيقتها اختزال للصفات في صفتي – العلم والقدرة (١) .

وإذا كان أبو الحسين البصري قد اختزل الصفات كلها بصفة واحدة (٢) فان عموم المعتزلة اتفقوا على الصفات الخمس وهي « العلم ، والقدرة ، والحياة ، والارادة ، والسمع »(٣) ، وبقي هذا الاتفاق سائداً حتى مجيء القاضي الذي أعاد اختصار الصفات إلى ثلاث (العلم والقدرة والادراك) مقابل اثباته – أحوالاً خمسة لله (٤) – وهي : – الصفة الأخص أوالذاتية –، واربع مقتضاة عنها، كونه قادراً، عالماً، حياً، وموجوداً . اما كونه مدركاً : فانه متفرع عن كونه حياً .

وإن كان القاضي يعتبر امتداداً لأبي هاشم في اثباته هذه الأحوال ، فانه كان قد أفاد من خبرة شيوخه في الوصول بمباحثه الصفاتية إلى نمط متقدم ، تبدى في محاولة تبويب الصفات الالهية على النحو التالي :

١ – صفات ذاتية محضة :

على نحو لا يشاركه فيها سواه ، نحو كونه قديماً ، غنياً عن العالمين (٥) .

٢ – صفات المشاركة الشكلية :

وهي مشاركة (لفظية أو شكلية) ويخالفه غيره في كيفية استحقاقه لها نحو كونه ، قادراً ، عالماً ، حياً ، موجوداً ، إذ تشاركه فيها الموجودات الحادثة ، غير أن استحقاق الله لها أزلي أبدي ، بينما تستحقها الكائنات لمعان منتهية وحادثة (٦) .

٣ – وثمة نمط ثالث من الصفات التي يشاركه فيها غيره في ذات الصفة وفي نفس جهة

(١) القاضي : طبقات المعتزلة ، ص ١٢٥ ، ١٢٦ ، ط.مصر – ١٩٧٢ .
(٢) أورث واصل بن عطاء مقالته في الصفات (العلم والقدرة) الذاتية ، لأبي علي الجبائي ولابنه ، وقد جعل الأخير العلم والقدرة حالتين وتابعه في ذلك أبو الحسين البصري الذي رد الصفتين إلى صفة واحدة ، هي : العالمية .
راجع ، الشهرستاني : الملل والنحل ، ١ / ٤٦ – ٤٧ ، ط.مصر – ١٩٦٨ .
(٣) القاضي : المحيط بالتكليف ، ص ١٠٥ ، ط.مصر – ١٩٦٥ .
(٤) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٣٠ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١٥١ – فضل الاعتزال ، ص ٣٤٧ .
(٦) راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٢٩ - ١٣٠ .

الاستحقاق ، نحو كونه مريداً ، كارهاً ، غير أنه يريد ويكره لا بإرادة وكراهة موجودتين في محل . بينما الانسان يريد ويكره لمعنيين محدثين في قلبه [١] .

أولاً — الصفات الذاتية :

١ — الصفة الأخص الذاتية :

في مقدمة المسائل التي بحثها المعتزلة ، وغلبت على مدرسة البصرة مسألة العلاقة بين الذات الالهية وصفاتها ، إذ كانت على رأس قضايا علم الكلام ومشكلاته ، وأخذت طابعها الفلسفي العميق ، بعد اتصال المعتزلة بالفلسفة واهتمامهم بالتفرقة بين الألفاظ والتعبيرات لتحديد المفهومات تحديداً يبلغ من الدقة درجة كبيرة [٢] ، اتضح ذلك في عصر الجبائيين والبصري ، والقاضي عبد الجبار . فإذا كان الجبائي الأب ، قد قال : بان الله يستحق الصفات لذاته [٣] ، فان ابنه يرى أنه يستحقها لما هو في ذاته ، ورأي أبي هاشم هذا يعد تمهيداً لنظريته في الأحوال ، التي فصل قوله فيها على النحو التالي :

ان الله عالم لما هو عليه في ذاته ،(كان يعني أنه ذو — حالة — هو صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً)، لأنه لا يمكن فهم الصفة على الذات الا بانفرادها ، في نظره [٤]، أي أنه لا بد من مفهوم للصفة منفصل عن الذات يفهم من قولنا « عالم او قادر » .

غير ان الأحوال لا تماثل الصفات بالمعنى المتعين في الذهن . وإنما هي— احوال — لا معلومة ولا مجهولة ، لا موجودة ، ولا معدومة ، لا قديمة ولا محدثة [٥] إلا أنها لا تعرف مجردة بل مع الذات [٦] .

ومن ناحية أخرى ، فان الله يختص بصفة أو حال ذاتية تمييزاً وخلافاً لغيره من الذوات والحوادث ، وبها يصبح اتصافه بالصفات التي يستحقها لنفسه ، وذلك أن أبا

(١) المصدر نفسه ، ص ١٣٠ — ١٣١ .
(٢) راجع ، خشيم : الجبائي ، ص ٣٣٨ ، ط.طرابلس — ١٩٦٨ .
(٣) الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ١٣١ — ١٣٢ ، ط.اوكسفورد — ١٩٣٤ .
(٤) الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ١٣١ — ١٨٠ ، ط.اوكسفورد — ١٩٣٤ .
(٥) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٩٦ .
(٦) الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ١٠٢ .

هاشم حين أثبت لله الأحوال الأربع التي لا يفتقر وجودها إلى مؤثر فاعل ، أو علة ، أثبت صفة زائدة عليها، هي الصفة الذاتية ، وهي التي تقتضي سائر الأحوال [1] وهي على حد تعبير القاضي « ... التي لاختصاص الله بها ، استحق كونه قادراً ، عالماً ، فوجب انها لا تحصل الا وهي موجودة كسائر الصفات» [2] ،ويوضح القاضي الصفة الأخص ، أو الذاتية ، أنــه لا بد من اثبات صفة لله تعالى لو أدرك ما أدرك إلا عليها تقع بها مخالفته للحوادث ، وعلم أن من الحوادث ما يشاركه في القدرة والعلم والحياة والوجود ، وهي الصفات الأربع الأساسية عند المعتزلة ، فليس إلا طلب صفة أخرى هي « الالهية » ويسميها أبو هاشم « حالاً » هي الأخرى [3] ، وهي التي توجب الأحوال الباقية جميعاً [4] .

وإذا عدت نظرية الأحوال محاولة للتوفيق بين ما اعتنقته الحركة الاعتزالية من نفي تام للصفات الأزلية ، وبين تمسك أهل السنة بضرورة إثباتها ، فانها لقيت معارضة الأشعرية [5] إلى جانب استنكار قطاع كبير من المعتزلة من بينهم : أبو الحسين البصري ، والملاحمي [6] . غير أن الجبائي كان أشد المعتزلة اعتراضاً على نظرية ابنه ، فحاول نفيها وابطالها [7] غير أن هذه الاعتراضات لم تكن إلاردود فعل للطرف الآخر

(١) راجع ، عبد الكريم عثمان : نظرية التكليف ، ص ١٩٧ .
(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٢٤ .
(٣) القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، ص ١٥٦ ، ط مصر الأولى – ١٩٦٥ .
(٤) الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ١٨٠ ، ط اوكسفورد – ١٩٣٤ .
(٥) البغدادي : اصول الدين ، ص ٩٢ ، ط استانبول – ١٩٢٨ .
تجاوز أبو بكر الباقلاني مدرسة الأشعرية ورفض اتباعيتها في نظرية الاحوال – وإن خالف تفسيره اتجاه أبي هاشم – ذلك أن نظرية (الأحوال) تتسق مع القول بشيئية المعدوم أو بالأحرى (المعلوم) بصدد تعلقها بذات الله وصفاته ، فأنكر الباقلاني أن تكون دلالة الفعل على أن فاعله عالم قادر دلالة على حال له فارق بها من ليس بعالم ولا قادر ، لأنه لا بد أن تكون شيئاً وصفة متعلقة بالعالم (بكسر اللام) إذ يستحيل أن تكون معدومة وإلا لم توجب حكماً .
راجع ، الباقلاني : التمهيد ، ص ١٥٤ ، ط مصر . وصبحي : علم الكلام ، ١ / ٥١٣ .
أما الجويني فيرى في الأحوال حلا لمشكلة العلاقة بين الذات والصفات .
راجع بتفصيل : فلسفة الفكر الديني ، ١ / ١١٧ ، ط بيروت – ١٩٦٧ .
(٦) عبد الكريم عثمان : نظرية التكليف ، ص ١٩٨ ، ط .بيروت الأولى .
(٧) الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ١٣٩ ، ط اوكسفورد – ١٩٣٤ .

من المعتزلة الذي أيدها ووافقها ، وقد قبلها كبار الزيدية كالامام القاسم بن ابراهيم والمجلي والقرشي والامام المنصور بالله ، وتولى القاضي عبد الجبار الدفاع عنها . وقد برر القاضي وجوب الصفة الأخص ، أو الذاتية بأمرين :

يتبدى الأول : بضرورة مخالفة «القديم تعالى» لغيره من الحوادث والذاتية الالهية هي القول الفصل في هذا التمايز والاختلاف .

والأمر الثاني : هو وجوب اثبات صفة زائدة على الأحوال الأربع حتى تجب الأحوال لله تعالى [1] ، وفي تدعيم ذلك كله فان حجة القاضي تقوم على أن الصفة الأخص حال لله كباقي الأحوال ، تثبت بدلالة وحكم .

أما حكمها : فوجوب هذه الصفات عنها ، وأما دلالتها : فكون الصفات الأربع واجبة لله تعالى دون غيره ، وهذا ينبيء عن اختصاصه بهذه الصفة .

١ — القدرة :

وهي أولى الصفات الالهية التي تعرف استدلالاً ، والبرهان على هذه الصفة ، هو الاقتدار المباشر الذي يلغي الواسطة في احداثه العالم . بينما الأمر يختلف في سائر الصفات الأخرى ، إذ يتعين الاحتياج فيها إلى واسطة ، أو واسطتين ، أو أكثر .

والدليل على أن القدرة صفة لله،انه صح منه الفعل ، وصحة الفعل تدل على كونه قادراً على ما نعقله في الشاهد وهذه القدرة متصلة مستمرة ، لأنه يستحق هذه الصفة لنفسه ، فهو إذن قادر فيما لم يزل ولا يزال ، لانه لذاته قادر والموصوف بصفة من صفات النفس ، لا يجوز خروجها بأي حال [2] .

٢ — العلم :

ثمة بديهية تقرر ابتداء صفة العلم في دائرة العالم (... في الشاهد العلم المحكم لا يصح إلا من عالم) نحو الكتابة والبناء والصياغة ، وما خلقه الله أبلغ في الأحكام من قبل

(١) راجع ، عبد الكريم عثمان : نظرية التكليف ، ص ١٩٨ .

(٢) راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٥١ — ١٥٥ والقاضي : المحيط بالتكليف ، ص ١١٠ — ١١١ .

ذلك . نحو خلق الانسان على عجائب ما فيه من الصفة والأعضاء والآلات ومجاري الطعام والشراب وغير ذلك .

ازاء هذا كله ينبغي أن يحكم بأن الله عالم ، تأكيداً على أن الله قد صح منه الفعل المحكم .

والذي يبرهن على صحة هذا الفعل . أنا وجدنا في الشاهد ، قادرين أحدهما قد صح منه الفعل المحكم كالكاتب ، والآخر تعذر عليه ذلك ــ كالأمي ــ فحين صح منه ذلك فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إلى الجملة وهو كونه عالماً (١) . وهو عالم لذاته لا بتعلم ولا بأن جعله غيره عالماً وهو عالم لم يزل ولا يزال لكل معلوم كذلك ، فانه موجود لذاته ، لا يحتاج إلى فاعل ، كان موجوداً لم يزل ولا يزال وفارق الواحد منا ــ في ذلك .

وأهم ما يميز صفة العلم هذه (٢) هو ان القاضي يؤكد على قضية التوحيد ، باعتبارها قضية مركزية ، وهي ، الامتياز ، والتفرد الذاتي لله : على أية مؤثرات أو حوادث ، واتصالاً بهذا الامتياز ، فان العلم الالهي ، مستمر أبداً .

والنتيجة ان القاضي بنى برهانه على قضيتين :

الأولى : انه تعالى قد صح منه الفعل المحكم .

والثانية : ان صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً (٣) .

فالأولى تعني القدرة ، والثانية العلم . وازاء ذلك فالعلاقة بين صفتي القدرة والعلم علاقة متبادلة ، فالعلم هو القدرة ، والقدرة هي العلم ، وقد تنبه الاسواري إلى هذه العلاقة وشدد عليها بقوله «وان من علم الله أنه سيموت ابن ثمانين سنة ، فان الله لا يقدر على أن يميته قبل ذلك ولا أن يبقيه طرفة عين بعد ذلك ، وان من علم الله من مرضه

(١) القاضي : المختصر في أصول الدين ، ص ١٨٠ .
(٢) راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٥٦ ــ ١٥٧ .
(٣) القاضي : المحيط بالتكليف ، ص ١١٩ ، ط مصر ــ ١٩٦٥ .

يوم الخميس مع الزوال مثلاً ، فان الله تعالى لا يقدر على أن يبرئه قبل ذلك لا بما قرب ولا بما بعد ، ولاعلى أنه يزيد في مرضه طرفة عين فما فوقها » [١] . بينما كان أمر هذه العلاقة بين (القدرة والعلم) قضية الاعتزال البغدادي الأولى التي جعلت مباحثهم في الصفات تدور في هاتين الصفتين فقط ، فهم يرون « لله علماً وأنه عالم ، له قدرة وانه قادر » [٢] . وإذا كانت مدرسة بغداد قد اعتبرت هذه الصفات مطلقة ، فانهم ارجعوا جميع الصفات إلى دائرة العلم والقدرة ، فمعنى أنه حي أنه (قادر) ومعنى أنه سميع أنه (عالم) بالمسموعات ومعنى أنه بصير أنه (عالم) وهكذا بالنسبة للصفات الأخرى[٣].

٣ ــ الحياة :

لما ثبت أن الله قادر ، فان ذلك يفضي بالضرورة أن يكون حياً وتتعين ضرورة هذا الاستدلال ، من أن الله عالم قادر ، والعالم القادر لا يكون إلا حياً .

وإذا كان القاضي قد برهن على القضية الأولى، فانه أقام حجته على الثانية من خلال وجود ذاتين في ــ الشاهد ــ .

الأولى : صح أنه يقدر ويعلم ــ كالواحد منا ــ .

والأخرى : لا يصح أن يقدر ويعلم ــ كالجماد ــ .

فمن صح له ذلك فارق من لا يصح له ذلك من الأمور . وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه حياً ، فاذا ثبت هذا في الشاهد ، ثبت في الغائب أيضاً، ذلك أن طرق الدلالة لا تختلف شاهداً وغائباً [٤] .

٤ ــ الوجودية :

ويتم اثبات الصفة « الوجودية » على النحو الذي تم فيه إثبات صفة الحياة . فالله عالم ، قادر ، والعالم القادر لا يكون إلا موجوداً ، والموجود هو المختص بصفة تظهر

(١) ابن حزم : الفصل ، ٤ / ١٥٠ .
(٢) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ١ / ٢٤٣ ، ط مصر ــ ١٩٥٠ .
الجويني : الارشاد ، ص ٧٩ ، ط مصر ــ ١٩٥٠ .
(٣) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ١ / ٢٢٩ ، ٢٤٣ ، ٢ / ١٧٠ ، ١٧٣ .
(٤) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٦١ ــ ١٦٦ . والقاضي : المختصر ، ص ١٨٠ .

عندها الصفات والأحكام (١) .

فالله موجود لأن المعدوم يتعذر فيه ، أن يكون له مقدور يصح أن يفعله ، كما يستحيل ذلك من القدرة ، إذا عرفت جسد الواحد . فاذن يجب أن يكون موجوداً لم يزل ولا زال ، ولا يجوز أن يعدم ، لأنه لو كان محدثاً ، لاحتاج إلى فاعل ، ولأدى إلى ما لا نهاية . فإذا بطل ذلك وتهافت ، وجب أن يكون قديماً موجوداً لذاته (٢) .

٥ — القدم :

استناداً إلى رؤية المعتزلة — التجريدية للصفات الالهية ، وإيمانهم بوحدانية الله « ليس كمثله شيء » (٣) وانه تعالى قديم وما دونه محدث(٤) ، والقديم ما لا أول لوجوده ، والله هو الموجود ، الذي لا أول لوجوده (٥) لذلك وصف بأنه (قديم) ،ولإثبات أن هذه الصفة هي أخص صفاته تعالى :

افترض القاضي ، الفرضية التالية :

لو لم يكن الله قديماً ، لكان محدثاً ، والموجود يتردد بين هذين الوصفين (القدم والحدوث) وعليه ينبغي أن يكون على احدهما ، إذ لا يمكن أن يكون قسمة بينهما (قديماً وحادثاً) معاً وإذا لم يكن على احدى الصفتين كان على الأخرى بالضرورة .

فلو كان القديم محدثاً ، لاحتاج إلى محدث ، والمحدث إما أن يكون قديماً ، أو محدثاً ، فإذا كان محدثاً ، كان الكلام في محدثه كالكلام فيه ، فاما أن ينتهي إلى صانع (قديم) أو يتسلسل إلى ما لا نهاية ، إذ لا انقطاع من المحدثين ومحدثي المحدثين .

وذلك يوجب أن لا يصح وجود شيء من هذه الحوادث ، وقد عرف خلافه ، فلا يكون إلا قديماً (٦) .

---

(١) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٧٦ .
(٢) القاضي : المختصر ، ص ١٨١ .
(٣) سورة الشورى ، آية ١١ .
(٤) الخياط : الانتصار ، ص ٥ ، ط مصر — ١٩٢٥ .
(٥) القاضي : المختصر في أصول الدين ، ص ١٨٢ — ١٨٣ .
(٦) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٨١ — ١٨٢ .

ثانياً – صفات الفعل :

بادر العلاف إلى وضع تقاليد منهجية في مشكلة الصفات . بأن جزأ الصفات إلى :

١ – صفات ذات .

٢ – صفات فعل .

اشتملت الأولى : العلم والقدرة والحياة ، والتي لا يجوز أن يوصف الله باضدادها ولا بالقدرة على اضدادها . بينما استغرقت الثانية ، صفات يجوز أن يوصف الله باضدادها ، وبالقدرة على اضدادها كالارادة ، فيوصف بضدها من الكراهية [١] . وكانت مبادرة أبي الهذيل هذه . بمثابة الأوليات الضرورية التي استعان بها القاضي عبد الجبار في صياغة فكره عن الصفات . مضافاً إلى ذلك خبرة الشيخين الجبائيين فيها .

وقد استقر موقف القاضي على النحو التالي :

ان الله مريد على الحقيقة . وارادته صفة ذاتية على مجرد العلم والدواعي والصوارف ، وأنها ليست قديمة ، ولا أزلية ، بل هي محدثة – لا في محل – إذ لا يجوز أن تكون في محل . على عكس – ارادتنا – فلا يصح أن تحل في ذاته تعالى . لأن ذاته ليست محلا للحوادث ، ولا أن تحل في غيره ، وإلا كان الغير أولى بايجاب الحكم لها . وهكذا فهي ارادة محدثة – لا في محل [٢] – بمعنى أنها قائمة بذاتها ، لا في ذاته تعالى ، وانها من صفات المعاني ، أي أنها تكون لمعنى هو الارادة والكراهة .

واستدل القاضي على ثبوت هذه الصفة بطريقة الاستدلال على الاعراض . من ان الله حصل مريداً بعد ان لم يكن وانه لا شيء مما فعله الا ويمكن (يصح) أن يفعله على وجه آخر وليس ذلك إلا المخصص هو – الارادة – .

ونستخلص من تفسير القاضي أنه حاول تجنب الحلول بحدوث الارادة بقوله

---

(١) راجع ، الخياط المعتزلي : الانتصار ، ص ٧٥ ، ط مصر الأولى – ١٩٢٥ .
الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ١ / ٢٢٥ ، ط مصر – ١٩٥٠ .
وانظر ، الغرابي : العلاف ، ص ٤٩ ، ط مصر الثانية – ١٩٥٤ .
(٢) راجع ، القاضي : المختصر في أصول الدين ، ص ١٩٦ وما يليها .

«لا في محل» [١] كقضية أجمعت عليها المعتزلة ، دون خلاف يذكر .

١ ــ الكلام :

أ ــ حقيقة الكلام .

ب ــ خلق القرآن .

اقترب القاضي من أبي هاشم في تعريف الكلام بأنه : (الحروف المنظومة والأصوات المقطعة) فهو عرض خلقه الله ، لأن الاعراض محدثة ، لهذا كان كلامه محدثا [٢] غير أن هذا لا يفضي إلى القول بأن الله أحدثه في ذاته ، لأن ذاته ليست محلاً للحوادث ، ومن المحال إذا تكلم أن يخلق في ذاته الصوت ، الذي من أبرز صفاته ــ المادية ــ فتصبح ذاته مهددة بحلول الحوادث فيها .

فلا يبقى الا الاقرار بأنه أحدثه في ــ محل ــ ومن شروط هذا المحل أن يكون جماداً ، يفتقد فاعلية ــ الكلام ــ إذ ان حقيقة المتكلم من أحدث الكلام وخلقه ، لا من قام الكلام به [٣] .

والوجه الآخر للحقيقة الكلامية ، يتبدى في قدرة الله على مثل هذا الكلام واقتداره عليه ، ذلك أن الله قادر لذاته وهذه القدرة ــ شاملة ــ تغطي جميع أجناس المقدورات وبالطريقة التي يريدها تعالى ، سواء كان ذلك على سبيل الفعل المباشر أو على سبيل التوليد ، لأن القادر على السبب ، قادر على السبب نفسه . غير ان فعله للكلام لا يكون بالآلة أو بالاعتماد ، لأن الله ليس جسماً [٤].

(١) راجع ، القاضي : المغني ــ خلق القرآن ، ٧ / ٣ ، ط مصر الأولى .
والقاضي أيضاً : المحيط بالتكليف ، ص ٣٠٦ ، ط مصر ــ ١٩٦٥ .
وانظر أيضاً ، ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ، ٢ / ٥٦٨ ، ط مصر ــ الأولى .
(٢) راجع ، القاضي : المغني ــ خلق القرآن ، ٧ / ٣ ، ط مصر ــ الأولى .
والقاضي أيضاً : المحيط بالتكليف ، ص ٣٠٦ ، ط مصر ــ ١٩٦٥ .
وانظر أيضاً ، ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ، ٢ / ٥٦٨ ، ط مصر ــ الأولى .
(٣) القاضي : خلق القرآن ، ٧ / ٣ ص ٢٦٩ .
والشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ٢٧٩ ــ ٢٨٠ .
(٤) القاضي : المغني ــ خلق القرآن ، ٧ / ٤٨ .

وتأكيداً للحدوث ، والخلق ؛ فان الله متكلم بكلام ـــ محدث ـــ يحدثه وقت الحاجة إليه ، وانه عرض مخلوق ، وهو ليس قائماً بذاته تعالى ؛ بل خارجاً عنها .

واستعان القاضي بأدلة سمعية لاثبات حدوث القرآن وخلقه . من خلال ما تشير به ظواهر بعض الآيات في هذا الصدد ، نحو الآية (والله أنزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً) [1] . وفسر القاضي الآية بأن وصف الشيء بأنه (حديث) ابلغ من وصفه بأنه (محدث) في الدلالة على وجوده بعد ان لم يكن ثم كان [2] .

فلا يجوز إذن أن يوصف القرآن بذلك ، الا وهو . محدث . وفي الآية (الر ، كتاب فصلت آياته) [3] ، والتفصيل هنا يقضي بحدوث القرآن . كذلك وصفه بأنه (محكم متشابه) يؤدي إلى معنى الخلق والحدوث [4] .

ب ـــ خلق القرآن :

وتعد موضوعة الكلام مقدمة البراهين على خلق القرآن ، التي اتخذت في منهجية القاضي تقديراً عالياً ، عبر بحوثه المستفيضة التي أسسها على الأدلة النقلية والعقلية .

١ ـــ الآيات التي تشير ظواهرها إلى معنى الخلق والحدوث فتمسك بها ، واعتبرها أدلة تنفي المعاني المضادة للحدوث .

٢ ـــ الآيات الموهمة ظواهرها ، بقدم القرآن ، فلجأ إلى تأويلها . وإذا كان القاضي قد رصد الكثير من الآيات في تأكيد النمط الأول ـــ الحدوث ـــ فانه بمنهجه العقلي ؛ فند مزاعم المجسمة ، والمشبهة والحشوية ، التي تعلقت بالآيات التي اعتبرت تفسيرها يؤكد قولها بقدم القرآن ، وينفي حدوثه ، وأبرز الآيات التي تمسك بها هؤلاء ، وتأولها القاضي ، (وكلم الله موسى تكليما) [5] أي أند أنشأ

(١) سورة المزمل ، آية ٢٣ .
(٢) راجع ، القاضي : المغني ـــ خلق القرآن ، ٧ / ٨٩ .
وانظر ، ابن المرتضي : العواصم في القرب عن سنة أبي القام (مخطوط) ، القسم الثاني ، ورقة ٥٠ .
(٣) سورة هود ، آية ١ .
(٤) القاضي : خلق القرآن ، ٧ / ٨٩ وما يليها .
(٥) سورة النساء ، آية ١٦٤ .

كلاماً . خلقه في شجرة ، وخرج منها الكلام ، فسمعه موسى وفهمه ، وكل مسموع من الله مخلوق ، لأنه غير الخالق له [1] وإنما ناداه الله فقال (اني انا الله رب العالمين) [2] ، والنداء على المنادى ، والمنادي بذلك هو الله ، والنداء غيره . وما كان غير الله مما يعجز عنه الناس فمخلوق ، لأنه لم يكن ثم كان بالله وحده [3] .

ويمكن صياغة براهين المعتزلة العقلية على النحو التالي :

١ – كيفية الكلام :

تتعين هذه الكيفية بأن الله يوحي الفكرة التي سيعبر عنها بواسطة الكلام من أية لغة ، لذلك فان المعتزلة ترى ، ان الكلام مثل الجسم بطباعه ، فاذا تكلم النبي (ص) باللغة العربية ، فالكلام بهذه اللغة فعل طبيعي له لأنه عربي ، ولكن الفكرة التي يعبر عنها بهذه اللغة (موحاة) له من الله [4] ومن خلال هذا التكييف زعم المردار (ان الناس قادرون على مثل القرآن فصاحة ونظماً وبلاغة) [5] ونفى النظام أن يكون (نظم القرآن وحسن تأليف كلماته معجزة للنبي أو دلالة على صدق دعواه النبوة [6] وأضاف الفوطي وعباد بن سليمان إلى مزاعم المردار وافتراءات النظام لهما (ليس نظم القرآن ، وتأليفه اعجاز ، وإنما يمكن معارضته ، وإنما صرفوا عنه) [7] .

٢ – التركيب :

يتبدى ذلك في الآية القرآنية (الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت) [8] يبين كون

(١) الخياط : الانتصار ، ص ١٤٤ .
والقاضي عبد الجبار : المغني – خلق القرآن ، ٧ / ٨٩ وما يليها .
(٢) سورة القصص ، آية ٣٠ .
(٣) أبو القاسم الرسي : كتاب العدل والتوحيد ، ص ١٠٩ ، ط مصر – ١٩٧١ .
(٤) الخياط : الانتصار ، ص ١٤٤ ، ط مصر – ١٩٢٥ .
وانظر ، الدكتور نصري نادر : أهم الفرق الاسلامية ، ص ٥٧ ، ط بيروت .
(٥) الشهرستاني : الملل والنحل ، ١ / ٦٩ ، ط مصر – ١٩٦٨ .
(٦) الخياط : الانتصار ، ص ٢٧ – ٢٨ .
(٧) الباقلاني : اعجاز القرآن ، ص ٩٩ ، ط مصر – دار المعارف .
(٨) سورة هود ، آية ١ .

القرآن (مركباً) من هذه الحروف ، دلالة على حدوثه ، ثم وصفه بأنه كتاب ، (أي مجتمع) من كتب ، وما كان مجتمعاً ، لا يمكن أن يكون قديماً . وتأكيداً لذلك فان الله وصفه بأنه (محكم) والمحكم من صفات الأفعال ، وقال تعالى بعد ذلك : ثم فصلت ، وما يكون مفصلاً ، لا يمكن أن يكون قديماً ، وعليه فانه مخلوق [١] .

٣ – التنزيل :

وجاءت الآية القرآنية (الله نزّل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني) [٢] ، فوصفه الله بأنه (منزل) أولاً . ثم قال تعالى (أحسن الحديث) ، وصفه بالحسن ، والحسن من صفات الأفعال ، وسماه كتاباً ، دليلاً على حدوثه ، وقال متشابها ، أي يشبه بعضه بعضاً في الاعجاز والدلالة على صدق من ظهر عليه ، وما كان بهذه الصفات فانه (محدث) [٣] .

٤ – اللوح المحفوظ :

خلق الله القرآن في (اللوح المحفوظ) [٤] فلا يجوز أن ينقل منه إلى مكان آخر ، لاستحالة وجود شيء واحد في مكانين معاً ، في وقت واحد [٥] .

وعليه فان الناس لم يسمعوا القرآن على (الحقيقة) أي ان القرآن الذي نقرأه في المصاحف ليس بكلام الله إلا (مجازاً) فهو (حكاية) عن المكتوب في اللوح المحفوظ [٦] .

(١) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٣٢ ، ط مصر – ١٩٦٥ .
(٢) سورة الزمر ، آية ٢٣ .
(٣) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٣٢ .
(٤) فكرة اللوح السماوي ، قديمة قدم الدين ذاته ، فقد كان شائعاً بين وثنية بلاد الرافدين وفي آداب اليهودية القديمة ، بأن التوراة كان موجوداً قبلا ، أما بالنسبة للمسيحية فان صفة الوجود القبلي ***Apriori*** تنسب للانجيل بمعناه ، لا بنصوصه .
راجع: *Guillaume, Islam. p.p.* 130–131 *London* 1963
(٥) الخياط : الانتصار ، ص ٨٢ .
(٦) اليماني : الفرق والتواريخ (مخطوط) ، ورقة ١١١ .

أي ان الذي نسمعه اليوم ونتلوه في المصاحف ليس القرآن الذي حفظه الله في (اللوح الأول) وإنما هو مضاف إليه تعالى على نحو ما ننشد اليوم قصيدة لامرىء القيس مثلاً، فهذه القصيدة مضافة إليه على الحقيقة، وإن لم يكن محدثاً لها من ناحيته في الوقت الحاضر [1].

فينبغي الاقرار بحدوث القرآن، والقول بخلقه.

ثالثاً ــ صفات النفي :

إذا كان القاضي قد حاول نفي الصفات الثبوتية كمعان اضافية قديمة وزائدة على الذات الالهية، فانه عالج صفات النفي. فيما يجب نفيه عن الله، إذ ان اضداد الصفات التي وجبت لله لا تصح عليه، وإن كان بعضها مما لا صفة له نحو كونه حياً وموجوداً.

والأساس في ذلك أن ثبوت الشيء دال على انتفاء ضده. ووجوب الشيء دال على استحالة ضده. فإذا تحقق ذلك وكنا قد عرفنا وجوب هذه الصفات لله، فيجب أن تستحيل اضدادها، لا سيما إذا كان وجوبها لأمر يستحيل خروج الذات عنه، وهي الصفات المستحقة لذاته.

وما ينفى عن الله من صفات على نوعين :

١ ــ أحدهما ينفى عنه نفياً قاطعاً، وهو ما كان من اضداد الصفات الذاتية نحو كونه جاهلاً أوعاجزاً. واستحالة أن يكون جسماً لما يؤدي من دلالة على الحدوث، واستحالة كونه محتاجاً، أو أن يكون له ثانياً، مما يخرجه عن كونه قادراً لذاته.

٢ ــ ما ينفى عنه (تعالى) في حال دون حال آخر. وذلك إذا كان راجعاً إلى الصفات الحقيقية. نحو كونه. مدركاً أو مريداً، أو كارهاً، لأنها تكون مع وجود ما يدرك أو يكره، أو يراد.

فالاثبات يتوجه إلى صفات الله هذه. فيما لا يزال ونفيها عنه فيما لم يزل [2].

(١) راجع، القاضي المعتزلي : المغني ــ خلق القرآن، ٧ / ٩١.
والقاضي أيضاً : شرح الأصول الخمسة، ص ٥٢٨.

(٢) راجع، القاضي : المختصر في أصول الدين، ص ١٨٤.
والأشعري : مقالات الاسلاميين، ١ / ١٦٥.
وانظر، الدكتور عثمان : نظرية التكليف، ص ٢٤٣.

(١) نفي الحاجة :

الهدف من هذا المبحث هو إقامة الدليل على أن الله غني ، ومعناه أنه الحي الذي لا تجوز عليه الحاجة .

يبدأ القاضي دليله ، بأن الحاجة تتعين على من تجوز عليه المنافع والمضار ، وتجوز هذه على من يجوز عليه — اللذة والألم — وهما انما يجوزان على من تجوز عليه — الشهوة والنفار — والأخيرتان لا تجوزان على الله ، ولا يجوز عليه شيء من هذا التتابع المصلحي والانفعالي — الحادث .

فاذا لم يجز عليه ذلك كله ، لم تجز عليه الحاجة ، وإذا لم تجز عليه الحاجة ، وجب أن يكون غنياً [١] .

القاضي يعالج هنا — مشكلة اللذة — وما ينشأ عنها من تغير فيمن تجوز عليه ، مع التمييز بين ما هو صادق في الشهوة والنفار وبين ما هو كاذب .

ويثبت القاضي ان الله لا يجوز أن يكون مشتهياً لا إلى نهاية أو أن يكون ملجأ إلى خلقها ، ويثبت أن لا يجوز أن يكون مشتهياً لشهوة قديمة أومحدثة ، ولا نافرة بنفر قديم أو محدث ، لأن ذلك كله باطل [٢] .

وقد ذكر القاضي في هذه القضية رأياً آخر أورده على سبيل التقريب والتأنيس ، لا على طريقة الاستدلال (الشهوة لا تجوز على من تجوز عليه اللذة ، والالتذاذ بطريقة الحواس ، وقد ثبت أن الالتذاذ لا يجوز عليه تعالى ، لأن ذلك إنما يجوز على — الأجسام — والله ليس بجسم، فلا يجوز عليه الالتذاذ بطريقة الاحساس ، وإذا لم يجز ذلك ، لم تجز عليه الشهوة والنفار)[٣] .

وقد تابع جملة من متقدمي المعتزلة رأي القاضي وقالوا (... ما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب هو أن يعلم أن الله تعالى كان غنياً لم يزل ويكون كذلك فيما لا

(١) الفرزاذي : التعليق على شرح الأصول الخمسة للقاضي (مخطوط) ، لوحة ٤٨ ب .
(٢) نفس المصدر السابق ، لوحة ٤٨ أ ، ٤٩ ب .
(٣) المصدر نفسه ، لوحة ٤٩ ب .

يزال ، ولا يجوز خروجه عند هذه الصفة بأي حال ...والدليل على ذلك ان الله لاتجوز عليه الحاجة على وجه من الوجوه ، في حال من الأحوال . فيجب أن يكون غنياً في جميع الأحوال) [١] .

(٢) نفي الثنائية :

وهو مبدأ اجتمعت على اقراره جميع فرق الاسلام وفصائل المتكلمين بمختلف اتجاهاتهم المذهبية ، والعقائدية ، واعتبرته الحركة الاعتزالية ، مبدأ حتمياً ، في مواجهة الثنائية – التي أشاعت مقولتها الفكرية – في صياغة فلسفية ، من أجل نفي التوحيد ، واثبات تفسيرها المادي (بقدم العالم) وقد رصد القاضي الفكر الثنائي بجملته وتفصيلاته ، ومحاوره ، وقضى بفساد استدلالاته ، إذ لو افترضنا مع الله ثانياً لشاركه في جميع صفاته ، أو في بعضها [٢] . وهو أمر لا يثبت امام المنطق العقلي، بل يسقط من خلال مبدأ – التمانع – الذي يقضي بحدوث عنصري (النور والظلمة) [٣] .

(٣) نفي صفات الحدوث :

١ – نفي الجسمية :

في دائرة التوحيد وتعزيزه ، بنفي صفات الحدوث ، حرص القاضي على اسقاط التفسير الحسي المادي للفرق الحشوية ، (مجسمة ومشبهة) التي أضفت على الله أوصافاً تماثل الصفات الانسانية وتحاكيها ،فزعم بعضهم(ان الله خلق آدم على صورته) ، وادعى آخرون منهم (بأن الله يشبه نفسه بسبعة أشبار ، وأنه منبث في كل مكان) [٤] ، وقد عرف تاريخ الفكر الاسلامي اتجاهات كثيرة كان لها طابعها المادي ، في صفوف الغلاة خاصة ، فقد برزت – المغيرية – كأبرز فرق التجسيم وزعمت (ان الله جسم على صورة رجل من نور على رأسه تاج من نور ، وله قلب تنبع منه الحكمة وزعموا

---

(١) الفرزاذي : التعليق على شرح الأصول الخمسة (مخطوط) ، لوحة ٤٩ ب .
(٢) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٣ .
(٣) القاضي : فضل الاعتزال ، ص ٣٤٧ ، ط تونس – ١٩٧٤ .
(٤) القاضي المعتزلي : المختصر في أصول الدين ، ص ١٨٤ – ١٨٥ .
تنسب هذه الآراء إلى أصحاب هشام بن الحكم ، وهشام بن سالم الجواليقي .
راجع ، الكرماني : الفرق الاسلامية ، ص ٤٤ – ٤٥ ، ط بغداد – ١٩٧٣ .

أن الله لما أراد خلق العالم تكلم « بالاسم الأعظم » فطار فوقع على رأسه) [١] . وذلك بقوله (سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى) [٢] .

واندفعت « اليونسية » في خط التجسيم فادعت (ان الله على عرشه يحمله الملائكة . وهو أقوى منها . كالكركي تحمله رجلاه وهو أقوى منها) [٣] . ودخلت الشيطانية ميدان التشبيه بقولها (ان الله نور — غير جسماني — على صورة انسان وانه لا يعلم الأشياء إلا بعد كونها) [٤] . وأسقطت الهشامية مبدأ التوحيد بتفسيرها الحسي لله بقولها انه (جسم ذو حد ونهاية) [٥] .

وفي دحض هذه المفتريات ، ونفي الرؤى المجسمة لهذه الفرق ، وسائر الاتجاهات المادية ، حاول القاضي أن يقدم دليله في نفي الجسمية عن الله ، عبر الاستدلال المنطقي :

لو كان الله جسماً ، لوجب أن لا يخلو من دلائل تؤكد مفردات الحدوث وتؤشرها نحو القرب والبعد والاجتماع والافتراق ، وكان ينبغي أن يكون مماثلاً للاجسام في صفات حدوثها .

وإذا انتفت هذه الافتراضات ، تبدى الجانب الآخر الذي يتقرر بأن الله قديم ، يستغني عن موجد ومركب ومصور ، ليجوزن أن يستغني — الواحد منا — عن الله تعالى . وفي هذا ابطال للصانع .

وأيضاً ، فان الجسم لا يصح أن يبتدى فيفعل إلا في نفسه ، فلو كان الله جسماً ، لما صح أن يخترع الأفعال اختراعاً في العالم على ما نشاهده ونعرفه .

(١) راجع ، القمي : المقالات والفرق ، ص ٥٠ — ٧٤ ، ط طهران — ١٩٦٣ .
والاسفراييني : التبصير في الدين ، ص ١٠٩ — ١١٠ .
(٢) سورة الاعلى ، آية ١ و ٢ .
(٣) الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٦٥ ، ط مصر — ١٩٣٨ .
(٤) النوبختي : فرق الشيعة ، ص ٤٢ .
(٥) الكرماني : الفرق الاسلامية ، ص ٤٤ — ٤٥ .

ولو كان مثل هذا الافتراض متحققاً (أي كون الله جسماً) لكان معلوماً لدينا حدوده [1] .

وإذا تساقطت افتراضات (الجسمية) ، فان القاضي يدفع ببطلان مزاعم المشبهة (إذ لا يجوز أن يكون الله شبيهاً بالجسم) لو جاز مثل هذا الادعاء ، لجازت عليه صفة ـ الشخص ـ [2] أو التشخصية ، وأنه جثة ، وإذا لم يكن بمثل هذه الصفات الحادثة ، فان القاضي يهاجم المجسمة ويتهم المشبهة بأنهم لايختلفون عن عباد الأصنام ، بل يقفون معهم في صف واحد [3] .

ويتخذ القاضي طريقاً آخر ، عبر معطيات الاتجاه المادي للحشوية ومحاورها العديدة ، فنجد انه يوجه عنايته إلى ما أثاره هؤلاء في قراءاتهم القرآنية ــ الظاهرية ــ وما أشاعه تفسيرهم من نتائج في التشبيه والتجسيم نحو تمسكهم بالآيات :

(الرحمن على العرش استوى) [4]

(دو الله في السموات وفي الأرض) [5]

(قال : ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) [6]

إلى جانب آيات أخرى وردت فيها مفردات (الجنب) [7] و (الساق) و (العين) [9] ، (والوجه) [10] .

(١) القاضي : المختصر في أصول الدين ، ص ١٨٤ .
والفرزاذي : التعليق على شرح الأصول الخمسة (مخطوط) ، لوحة ٥٠ ب ، ٥١ب .
(٢) تشترك فرق الغلاة التي انفصلت عن التشيع الامامي (المركزي) في قضية الصفة الشخصانية أو الا نسانية في تصوير الله ، وفي مقدمة هذه الفرق (البيانية ، المغيرية ، الهاشمية ، اليونسية ، الجناحية) .
راجع ، الايجي : المواقف ، ص ٤١٩ – ٤٢١ ، ط مصر – ١٩٣٩ .
(٣) راجع ، القاضي : المختصر في أصول الدين ، ص ١٨٥ .
(٤) سورة طه ، آية ٥ .
(٥) سورة الانعام ، آية ٣ .
(٦) سورة ص ، آية ٧٥ .
(٧) سورة الزمر ، آية ٥٦ .
(٨) سورة القلم ، آية ٤٢ .
(٩) سورة طه ، آية ٣٩ .
(١٠) سورة البقرة ، آية ١١٥ .

ويصدر القاضي اعتراضه على الحشوية ، التي ورثت تقاليد التفسير الظاهري ، بأنه قد ثبت بالقرآن ، والاجماع ، (وليس كمثله شيء).

وإذا لم تكن للحشوية وأطرافها المجسمة ، دراية بقانون التأويل وقواعده ، بل انقادت إلى تصوراتها المادية المسطحة في تفسير ظواهر الآيات ، فانها لم تدرك ، الآيات المتشابهة ، التي تخضع لمعيار التأويل ، الأمر الذي يجعل نتائج فكرها مصادرة ، لأن مقدماتها بنيت على أساس مغلوط ،وعليه ، فان نموذجاً واحداً يكفي لتهافت التفسير الظاهري ، نحو الآية التي تمسكت بها عموم محاورهـا وفرقها وهي (الرحمن على العرش استوى) .

فتأويل — الاستواء — ان الله اقتدر وملك ، ولم يرد الله أن تمكن على العرش ، « جالساً » ، وهذا ما يقابله في اللغة : استوى البلد للأمير ، ونحو قول الشاعر : ...قد استوى بشر على الطرق [1] ، ولم يرد جلوسه ، إنما أراد استيلاءه واستعلاءه [2] .

٢ — نفي الاعراض :

وإذا تعين بالبرهان العقلي والنقلي ، انتفاء الجسمية ، فان دليلاً لاحقاً ، يقدمه القاضي لمصادرة مقولة أصحاب الكمون والظهور ، وكافة الفلسفات المادية والدهرية ، في قدم الاعراض [3] مؤكداً من ناحية أخرى استحالة أن يكون (الله) عرضاً ، إذ لو كان عرضاً ، لكان شبيهاً بالأعراض كلها ، وهذه النتيجة تقضي بضرورة أن يكون

(١) احتج الماتريدي على نفي الجسمية وحاول أن يجاريهم (المعتزلة) في التأويل واعتبر (الاستواء) بمعناه الشعري ، والقرآني ، يراد به الاستيلاء ويراد به التمام ويراد به الاستقرار والتقدير ويراد به القصد ...... الخ .
راجع ، الصابوني : البداية من الكفاية ، ص ٤٥ — ٤٦ ، ط مصر — ١٩٦٩ .

(٢) راجع ، القاضي المعتزلي : المختصر في أصول الدين ، ص ١٨٦ — ١٨٨ .
والقاضي أيضاً : شرح الأصول الخمسة (تعليق الفرزاذي) ، لوحة ٥١ — ٥٣ .

(٣) انظر القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٩٥ — ١٠٤ .
والنيسابوري : مسائل الخلاف (مخطوط) ، لوحة ٤٦ — ٧٧ .

(الله) محدثاً . مثلها مستغرقاً صفاتها في تغيراتها الكمية ، والكيفية [1] أو أن تكون الاعراض ـ قديمة ـ مثله ، وكلا القولين (فاسد) بعد أن ثبت ـ قدم الله ـ وحدوث الاعراض .

وإذن فالاعراض حادثة . والله قديم .

فلا يمكن أن يكون الله (القديم) عرضاً [2] .

واتصالاً بهذه القضية ، حاول القاضي أن يقدم تعريفاً للجوهر . ويحدد مفهومه [3] والاستدلال من خلاله على أن الله (القديم) لا يمكن أن يكون مماثلاً للاعراض ، أو مشابهاً لها .

وجوهر الكلام يتلخص ،في أن العرض عبارة عما يعرض في الوجود ، أي انه يحدث سواء زال ، أو بقي ببقاء الجسم ، الذي يعرض فيه ، وفي الأحوال كلها ، هو ـ حادث ـ [4] ـ لا وجود له من ذاته ، ولاوجود له مستقلاً بذاته ، وموجد العالم قديم . وجوده بذاته ، ولذاته ، وهو واجب الوجود ، لا يحدث ولا يزول ، وهذا ما قام عليه دليل نفي الاعراض عنه تعالى [5] .

(٣) الرؤية :

احدى قضايا المواجهة الفكرية بين المعتزلة والمشبهة ، ومخالفيهم الذين جوزوا

---

(١) انظر المصدر السابق ، والبغدادي : أصول الدين ، ص ٥٠ – ٥١ .
(٢) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٣١ .
(٣) الجوهر في تعريف القاضي (ما له حيز في الوجود) . فالمكانية شرط في اثبات الجوهر وتحققه، ولأنها توجب الجهة وما يترتب عليها من اعراض وأكوان مختلفة .
راجع ، ابن متويه : التذكرة (مخطوط) ، ورقة ٦ب ، ٥١ب .
(٤) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٩٤ .
وانظر ، النيسابوري : مسائل الخلاف (مخطوط) ، ورقة ١٣ – ٢١ .
(٥) تعليق القرزاذي على شرح الأصول الخمسة لوحة ٥١ ب .

رؤية الله للمؤمنين يوم «القيامة»، استناداً إلى مصادرهم النقلية: قرآنية كانت أم مرويات نبوية [1] .

وإذا كانت الحركة الفكرية للاعتزال ، قد أجمعت على انتفـاء الرؤية (في الدارين) [2] فان العلاف ومجموعة أخرى ، جوزوا الرؤية في العالم الآخر عن الطريق القلبي (إذ ان الله يرى بقلوبنا ونعلمه بها) [3] .

وقد دفعت المعتزلة والخوارج وبعض فصائل المرجئة ، ومجاميع الزيدية ذلك وقطعت بأن الله لا يرى بالابصار (في الدنيا والآخرة ولا يجوز ذلك عليه) كما أنها لم تجوز - الحد الأدنى - الذي تصوره العلاف وبعض رفاقه ، وأكدت ان الله (لا يمكن أن يرى بالقلب) [4] .

وقد احتضن القاضي ذلك كله ودافع عن نفاة الرؤية ، مبتدئاً بأدلة خبرية (لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار) [5] ذلك أن الادراك إذا اقترن (بالبصر) لا يحتمل إلا (الرؤية) ، وثبت أن الله نفى عن نفسه الادراك البصري - الانساني - الأمر الذي يقطع بأن الله لا يرى بالابصار [6] كذلك لا يمكن قبول تفسير الأشعرية للآية

(١) راجع ، الرازي : الزينة (مخطوط) ، ورقة ٢١٤ ، ٢١٩ .
وانظر ، موقف المعتزلة من فرق التشبيه (بتفصيل) .
القاضي المعتزلي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٢٤ ، ٢٣٢ ، ٧٧٢ ، ط مصر الأولى - ١٩٦٥ .
يعتقد عموم أهل السنة بامكانية رؤية أهل الجنة لله يوم القيامة ، ولكن ليس بالعين المجردة ، بل بقوة موهوبة من الله .
ابن حزم ؛ الفصل ، ٣ / ٢ ، ط مصر - ١٣١٣ هـ .
وراجع ، حجج الأشعرية (بتفصيل) . الابانة ، ص ١٢ - ١٧ .
(٢) راجع ، القاضي : المغني - الرؤية ، ٤ / ٩٩ ، ط مصر الأولى - ١٩٦٥ .
والقاضي أيضاً : المحيط بالتكليف ، ص ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ط مصر الأولى - ١٩٦٥ .
(٣) راجع ، الأشعري : الابانة عن أصول الديانة ، ص ١٣ ، ط حيدر أباد - ١٣٢١ هـ .
(٤) راجع ، الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ١ / ٣٦٥ ، ط مصر - ١٩٥٠ .
(٥) سورة الانعام ، آية ١٠٣ .
(٦) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٢٣ - ٢٢٤ .
وانظر ، القاضي أيضاً : المختصر في أصول الدين ، ص ١٩٠ .

(وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) [1] باعتبارها نصاً صريحاً على تحقق الرؤية ، لم يدركوا معنى القول الالهي ، الذي لا يمكن أن يحمل على معنى – الرؤية البصرية – فان الله لم يقل ناظرة بالبصر إذ ثمة احتمالات فيها ، فقد يكون الناظر ، مفكراً ، ومنتظراً للرحمة ، وطالباً للرؤية .

لذلك فان القاضي يتبع في تفسير ناظرة تأويلاً مفاده (أنها منتظرة لرحمة الله وناظرة إلى ثوابه ونعيمه في الجنة) [2] .

وإذا احتج دعاة الرؤية بالآية (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) [3] دليلاً على تحقق الرؤية ووقوعها يوم القيامة ، فان دلالتها عند القاضي غير ذلك تماماً ، فهي توجب أن تدل على جسم في مكان وذلك يبين فساد استدلال الاشعرية بها . إذ ان المراد بهذه الآية في رأي القاضي (انهم عن رحمة ربهم لممنوعون) [4] ، ومن بين ما تمسكت به الأشعرية ما قاله الله في قصة موسى (رب أرني أنظر اليك) [5] إذ اعتبرتها دلالة على أن موسى جوز الرؤية على الله واقر بامكانيتها فطلبها من الله [6] ، ومثل هذه الامكانية ينفيها قوله تعالى (لن تراني) دلالة على المنع من ذلك [7] .

اذ ان الهدف الذي يقف وراء (طلب موسى) هو : الجواب بالمنع من الرؤية عن جهة الله ، لكي يعرف أصحابه أن ذلك يستحيل عليهم لعدم قناعتهم بقوله [8]

---

(١) سورة القيامة ، آية ٢٣ .
(٢) القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين ، ص ١٩٠ ، ١٩١ ، ط مصر – ١٩٧١ .
(٣) المطففين ، آية ١٥ .
(٤) القاضي : المختصر في أصول الدين ، ص ١٩١ .
(٥) سورة الاعراف ، آية ١٤٣ .
(٦) القاضي : المختصر في أصول الدين ، ص ١٩١ .
وقد تأول معتزلة بغداد هذه الآية وقالوا ان موسى كان يريد القول (اعلمني ذاتك ضرورة مع بقاءالتكليف) راجع ، النيسابوري : ديوان الأصول ، ص ٦١٠ ، ط مصر – ١٩٦٩ .
(٧) راجع ، القاضي المعتزلي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٦٣ .
(٨) القاضي : المختصر في أصول الدين ، ص ١٩١ .
وانظر ، النيسابوري : ديوان الأصول ، ص ٦١٠ .

ولذلك قال (يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء ، فقد سألوا موسى أكبر من ذلك ، فقالوا : أرنا الله جهرة ، فأخذتهم الصاعقة بظلمهم) [1] .

وإذا كانت هذه هي مقدمات القاضي في الرؤية ، واعتراضاته على دعاتها ، فانه يمكن وضع مبحث الرؤية عنده في دائرة نظرية تقوم على أساس منهجي عبر الأدلة الخبرية والعقلية .

ويتشكل البناء النظري لهذا المبحث سمعاً وعقلاً ، وتقدم الأدلة السمعية :

أولاً :

وتقوم مبرهنات القاضي في هذا السبيل على نوعين :

أ — البراهين على نفي الرؤية .

ب — الرد على ما اشتبه به الخصوم من أقوال وردت في السمع ظنوا أنها تؤيد رأيهم .

وتتحقق براهين النمط الأول في الآية (لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار)[2] والتي سبقت الاشارة إليها ، في أن الله نفى عن نفسه الرؤية — البصرية — متمدحاً ، وما كان نفيه مدحاً راجعاً إلى ذاته كان اثباته نقصاً لا يجوز عليه تعالى [3] .

ويتناول **النمط الثاني** اعتراضات القاضي على المشبهة الذين استدلوا بالآية :(وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وقد أثبت القاضي — بتأويله — أنها تعني انتظار رحمة ربها وثوابه [4] .

ويحرص القاضي على اثراء نظريته بالأدلة العقلية ويقدمها على استدلالاته الخبرية ، وهو البعد الثاني الذي تشكله نظريته في الرؤية .

(١) سورة النساء ، آية ١٥٣ .
(٢) سورة الانعام ، آية ١٠٣ .
(٣) راجع ، القاضي : المغني — الرؤية ، ٤ / ١٤٧ — ١٤٨ .
(٤) راجع ، القاضي المعتزلي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٠ ، ط مصر — ١٩٦٥ .
القاضي أيضاً : متشابه القرآن ، ١ / ١٠٦ . تنزيه القرآن ، ص ١٣٨ .

فيناقش القاضي بالتحليل ، حقيقة الرؤية وكيفيتها ، عبر العناصر المؤلفة لها وهي : (الرائي ، المرئي ، الشعاع المتصل بينهما) .

وأبرز تحليلات القاضي وأدلته التي جاء بها كتابه – الرابع في المغني ، هي :

(١) تناقض طريق العلم :

ان الرؤية معرفة ضرورية في الأشياء .

فلو ثبت صحة رؤيتنا لله ، لوجب أن يكون علمنا به علماً ضرورياً [١] وهذا أمر يتناقض مع مبدأ الوجوب العقلي (في المعرفة) ومقوماته : التفكر والنظر والاستدلال ، ذلك ان معرفة الله والعلم بتوحيده وعدله لا تتحقق إلا بحجة العقل لأن العقل هو الذي يوصل الانسان إلى معرفة الغير [٢] .

(٢) دليل المقابلة :

يبتدىء هذا الدليل في أن امكانية الرؤية الانسانية تستوجب – حاسة البصر – ومثل هذه الامكانية لا تتحقق برؤية الأشياء إلا إذا كانت مقابلة .

وعليه فان هذه الامكانية – المحدودة ، والنسبية ، عاجزة عن رؤية الله – لا بوصفه مطلقاً وحسب – بل لأنه ليس جسماً ولا عرضاً ، الأمر الذي لا يحقق رؤية[٣] .

(٣) دليل الموانـ :

ويقوم هذا الدليل على أن الشيء يرى في حدوده المادية ، والذاتية مقابل أن الله . حاسل على ما هو في ذاته ، فما المانع من أنه يرى ، لو لم تكن استحالة ذلك نتيجة لما هـ

(١) القاضي : المحيط بالتكليف ، ص ٢٠٩ – ٢١١ ، ط مصر – ١٩٦٥ .
(٢) راجع ، القاضي : فضل الاعتزال ، ص ١٣٨ – ١٣٩ ، ط تونس – ١٩٧٤ .
والقاضي أيضاً : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٢ – ٥٨ .
(٣) راجع ، القاضي : المغني – رؤية الباري ، ٤ / ٣٧ .
القاضي أيضاً : المحيط بالتكليف ، ص ٢٠٩ ، ط مصر – ١٩٦٥ .
وانظر ، كرم : المعجم الفلسفي ، ص ٤٦ ، ط مصر الأولى – ١٩٦٦ .

عليه في ذاته ، فاستحالت رؤيته [1] .

(٤) الحاسة السادسة :

وعبر دائرة التشبيه التي صدر عنها ضرار بن عمرو ، ابتدع مقولة – الحاسة السادسة – كوسيلة (ممكنة) لرؤية الله [2] .

وإذا كانت الحركة الاعتزالية ، وفي مرحلتها الفكرية الأولى ، قد أبطلت هذه الدعوى،ولم تعترف بوجود حسي خاص أو امكان خلق حس خاص فينا ندرك بواسطته اللاماديات ، فلأنها كانت تقيم موقفها على استحالة هذه القضية ، لأن الحس من طبيعته أن يتأثر بشيء مادي محسوس ، والتحدث عن حس يدرك اللامادي ، هو حديث فيه تناقض . كيف يمكن أن ندرك اللامادي بواسطة المادي [3] ؟ وفي ضوء هذا النهج ، أحال القاضي امكانية الرؤية عن طريق الحاسة السادسة ، من خلال دليلي ، المقابلة والموانع : غير أنه افترض جدلاً صحة هذه الحاسة ، ثم بحث كيفية الرؤية بها ، فوجد أنها أمام احتمالين :

الأول : أن ترى المرئيات على طريقة رؤية العين (الحسية) مع اختصاصها بأن ترى (القديم) .

---

(١) لتوضيح هذه المسألة وتفصيلها : هناك نوعان من الأشياء :

أ – ثمة شيء لا نراه لمانع لولا هذا المانع لتحققت الرؤية عبر وحدات الرؤية وشروطها و هي (الرائي ، المرئي ، الشعاع المتصل بينهما) .

ب – وثمة ما لا نراه لأنه في ذاته لا يرى .

والموانع التي تحول دون رؤية الشيء هي (الحجاب ، والرقة ، والبعد المفرط) ، وكون الرائي –غير محاذ للمرئي– إلا ان هذه الموانع كلها ،رتفعة في حق الله ،وإذن فان الله لا يرى لأن رؤيته مستحيله وليس لوجوده مانع .

راجع ، القاضي : المغني – رؤية الباري ، ٤ / ٣٧ وما يليها .

القاضي : المحيط بالتكليف ، ص ٢٠٩ ، ط مصر – ١٩٦٥ .

وانظر الدكتور عبد الكريم عثمان : نظرية التكليف ، ص ٢٨٠ – ٢٨٢ .

والقاضي : فضل الاعتزال ، ص ٣٤٧ ، ط تونس – ١٩٧٤ .

(٢) القاضي : المحيط بالتكليف ، ص ٢٠٩ ، ط مصر – ١٩٦٥ .

(٣) راجع ، الدكتور نادر : فلسفة المعتزلة ، ٢ / ٣٠ ، ط بغداد – ١٩٥١ .

الثاني : أن تختص بادراك يختلف عن طريق ادراك العين وتختص بالقديم وغيره .

وبتحليل الافتراض الأول : فان الحاسة ما دامت على تركيب خاص فلا ينبغي أن ترى البعض دون الآخر ، أي انه من الواجب أن ترى هذه الحاسة (الله) في كل وجه تدرك عليه المدركات [١] .

ويفسر الافتراض الثاني بأنه لو صح وكان (ممكناً) فالواجب أن يستشعر الانسان النقص لفقد هذه الحاسة .

كما يجد الأعمى النقص بفقد حاسة (العين) [٢] .

وعلى هذا السبيل يتأكد انتفاء هذه الحاسة أصلاً ، كما يتأكد انتفاء رؤية الله يوم القيامة ، وفق الدلالات الأربع الفائتة .

١ — اطروحة الصفات (بين المعتزلة والأشاعرة)

لم يفترق الأشعري عن الفكر الاعتزالي ، حين أثبت ، أن العلم والقدرة والحياة صفات ذاتية لله ، غير أنه من وجه آخر ، أثبت صفات (أزلية) سبع (عالم ، قادر ، حي . مريد ، سميع ، بصير ، متكلم) ، مبرراً ذلك بأنه يستحيل على الله احتواء هذا الصفات[٣]

وازاء هذا التبرير يبدو افتراق الأشعري عن الاعتزال أكيداً ، لأنه استهدف اثبات معاني الصفات ، فتوجهت رؤيته إلى المفهوم *Connotation* واتصلت بالكيف *Quality*

بينما قصدت المعتزلة — التوحيد المحض — فنظرت إلى الصفات نظرة ماصدقية *Extension* ، من خلال علاقتها — بالكم — *Quantity* فاستبعدت أي تصور يترتب عليه اثبات صفات مغايرة للذات مفارقة لها [٤] .

(١) القاضي : المغني — الرؤية ، ٤ / ٣٧ وما يليها .
وانظر ، عبد الكريم عثمان : نظرية التكليف ، ص ٢٨٢ .
(٢) راجع ، القاضي : المغني — رؤية الباري ، ٤ / ٣٧ — ٣٨ .
والقاضي أيضاً : المحيط بالتكليف ، ص ٢٠٩ — ٢١٠ .
(٣) راجع ، الأشعري : الابانة ، ص ٤٦ وما يليها ، ط المنيرية — مصر .
والأشعري أيضاً : اللمع ، ص ٨ — ٣١ .
(٤) راجع ، أحمد محمود صبحي : في علم الكلام ، ١ / ٤٦٧ — ٤٦٨ ، ط مصر الثانية — ١٩٧٦

واذا كانت الأشعرية قد اعتبرت الصفات — حقيقة أزلية — ونفت مماثلتها بالصفات الانسانية : فان تأويلها لمفردات (كالوجه ، واليد ، والنزول ، والعرش) جاء موافقاً للتفسير السلفي ، منسجماً معه إلى حد واضح ، إذ اعتبرت هذه المفردات ، حقيقة كالسمع ، والبصر ، والعلم ، والقدرة [1] .

وامتداداً لأطروحة الصفات ، ناقشت الأشعرية ، مسألة القرآن فاعتبرته — قديماً . أزلياً — وان حاولت تخفيف اتباعيتها السلفية ، بأن اعتبرت — القدم — صفة تنطبق على الكلام النفسي . مستندة إلى التفسير التالي : ان ما نجده في أنفسنا من معنى نفسي يجول في خواطرنا قبل وضعه في لفظه ، فحيث انفرد بالوجود دون اللفظ فهو غيره ، بل هو كلامنا حقيقة ، أما الألفاظ فهي وسيلة لنقله إلى الغير وحسب .

وتأسيساً على تفسير الأشعري ، فان المعنى القائم بذات الله — أزلاً — هو كلامه حقيقة ، وسميت هذه الألفاظ الدالة عليه بـ (القرآن) ، لدلالتها عليه ، وهو المعنى النفسي [2] .

وأصبح هذا التفسير موضع اهتمام المعتزلة — تحليلاً ونقداً — فقد حاول بعض معتزلة بغداد أن يجدوا لهذه المشكلة حلاً عن طريق التمييز بين كون الله — متكلماً — وكونه — مكلماً — فقالوا : ان كونه متكلماً هي صفة يستحقها لذاته ، أما كونه مكلماً فهي التي تحتاج إلى الكلام المحدث ، لأنها متعدية إلى الغير .

لكن القاضي لم يجد في هذا التمييز حلاً مرضياً ، إذ ليس في الأمر إلا كلمة مكلم ، التي تفوق بخاصيتها الكلمة الأخرى ، متكلم ، لكن الله إنما يصير مكلماً بما يكون به متكلماً [3] . لذلك فان قول الأشعري بالكلام النفسي غير المعبر عنه في الخارج يؤدي

(١) راجع ، الأشعري : الابانة ، ص ٣٥ وما يليها .
وانظر ، أحمد بن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية ، ص ٢٠ — ٣٤ ، ط السلفية ، مصر — ١٩٧٣ .
(٢) راجع ، الشهرستاني : الملل والنحل ، ١ / ٩٥ — ٩٦ ، ط مصر — ١٩٦٨ .
(٣) راجع ، القاضي المعتزلي : المغني — خلق القرآن ، ٧ / ١٥ .
وانظر ، عبد الكريم عثمان : نظرية التكليف ، ص ٢٣٦ .

إلى أن كلام الله القديم هو كلامه في نفسه غير المعبر عنه في الأصوات . ومثل هذا القول يضيف الأشعري إلى صف المجسمة ويصنفه معها (١) .

وفي أطروحة الصفات وقضاياها التالية ، أكد الاعتزال خلافه المبدئي مع الأشعرية، فقضى بانتفاء رؤية الله بالابصار في الدنيا ، واستحالتها في الآخرة (٢) إذ لو تحققت هذه الرؤية في الدنيا : لتحقق – الحلول والمجاورة – من خلال اتصال رؤيتنا اتصالاً مادياً . ولكان الله في صورة مادية مجسمة .

وإذا تحققت ضرورات هذا البرهان في عدم رؤية الله في الدنيا ، فان المعتزلة تعترض على الأشعرية التي أجازت رؤيته تعالى ، في الآخرة ، (شرعاً وعقلاً) (٣) إذ وردت نصوص تثبت وقوع هذه الرؤية يوم القيامة . ولم تتوقف الأشعرية في تأكيد منهجها النقلي ، وحاولت الاستدلال بقولها : ما دام الله موجوداً . ورؤيته لا تؤدي إلى إثبات نقص أو محال عليه . وما دام الله أخبر عن وقوع الرؤية للمؤمنين من عباده يوم الآخرة. فيجب الايمان بذلك واعتقاده خلافاً للمعتزلة (٤) .

ويحلل القاضي – محاولة الأشعرية في اثبات الرؤية – بأنه ينبغي التسليم بأن مقومات الرؤية : الرائي ، المرئي ، الشعاع المتصل بينهما ، وازاء ذلك فالرؤية تعني هذا الاتصال بين الرائي والمرئي ، ويشترط في تحقق هذا الاتصال بنية مادية (٥) ، أي ان هذا الاتصال يحقق شرط – التجسيم – وجعل رؤية الله – ممكنة – بامتثالها المادي : للرؤية الانسانية وفي متناولها .

---

(١) راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٣٣ وما بعدها .
(٢) القاضي : المغني – الرؤية ، ٤ / ٩٩ .
والقاضي أيضاً : المحيط بالتكليف ، ص ٢٠٨ – ٢٠٩ ، ط مصر – ١٩٦٥ .
(٣) انظر ، الأشعري : الابانة ، ص ١٣ ، ط حيدر أباد – ١٣٢١ هـ .
(٤) المرجع نفسه ، ص ١٣ – ٢٠ .
وانظر ، الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٣٠ (بتفصيل) .
(٥) راجع ، القاضي : المغني – الرؤية ، ٤ / ٦٢ .
والقاضي أيضاً : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٣٣ .

وبتحقق الرؤية وفق هذه المقومات المادية ، فان النتيجة ستكون اننا سنرى الله بصفاته : قديماً ، عالماً ، قادراً ، حياً ، لأنها أخص أوصافه .

ومثل هذا الافتراض ليس ممكناً ، كما أن وقوعه أو تحققه مستحيل .

وعليه فان الله لا يرى في الآخرة ، كما ثبت أنه لا يرى في الدنيا [١] .

وإذا تحقق الاستدلال بأن الله لا يرى (في الدارين) ، فان حجة الأشعري تتهافت بعد أن ثبت أن البصر لا يكون أداة لتحقق الرؤية ، إلا ما كان مقابلاً له وصح أن الله لا يرى بالابصار ولا تدركه ولا تحيط بشيء منه [٢] .

على أن الخلاف في مسألة الرؤية بين الطرفين (الأشعرية والاعتزالية) ليست في من أصاب ومن أخطأ منهما ، في تفسير الآيات (المتنازع في تأويلها) ، بل ان الخلاف الجوهري يتبدى في (حقيقة الرؤية) ، ويرى جار الله [٣] ان تعريف الأشاعرة للرؤية لا يقوم على أساس ، وان تعريف المعتزلة لها هو — الأصح علمياً — وعلى فرض أن الأشاعرة كانوا مصيبين في قولهم أن الرؤية لا تقتضي اتصال شعاع بين الرائي وبين المرئي ، فهل يدفع هذا حجة المعتزلة في أن الشيء ، إذا كان مرئياً كان محدوداً .

* * *

(١) يعزز القاضي استدلاله بالخبر القرآني (لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار) ، سورة الانعام آية ١٠٣ — تأكيداً منه على ما أثبته في مباحثه عن الرؤية ، من أن الادراك متى اقترن بالبصر لا يحتمل الا الرؤية . وثبت ان الله نفى عن نفسه ذلك ، مدحاً ، يعود إلى ذاته تعالى — واذا انتفى ذلك كان اثباته نقصاً ، والنقائص لا تجوز عليه تعالى .
راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٣٣ وما يليها .
وأيضاً القاضي : المغني — الرؤية ، ٤ / ٦٢ وما بعدها .

(٢) راجع ، القاضي : المغني — الرؤية ، ٤ / ١٤٧ — ١٤٨ .

(٣) انظر ، جار الله : المعتزلة ، ص ٨٣ ، ط مصر — ١٩٤٧ .

الفصل الثاني

العالـــم

مقدمـــة :

تعد فلسفة الاعتزال الفيزيائية الطبيعية بأبنيتها المتقدمة ، أولى مقدمات استقرار المنهج العلمي، وقيام الفلسفة الاسلامية . وليس ثابتاً من تاريخ الفكر الاعتزالي، ووثائقه المذهبية أن مواقفه الفاسفية كانت بمنأى عن الدين أو خارج حدود الاسلام ، وإنما كانت نتيجة التنظير العقلي ، والتجريبي العامي ، الذي بدأه العلاف والنظام وبشر بن المعتمر ، والمعتزلة الآخرون ، الذين استمدوا فلسفتهم الطبيعية من أصلي التوحيد والعدل ، فبدأوا في تفسير العالم على نحو نموذجي لم يسبقوا إليه ، اسلامياً ، ومذهبياً ، « فالله هو الذي خلق العالم ، وإذا كان مخلوقاً ، فانه محدث ، وإن كان كذلك ، فلا بد له من محدث ، موجوداً قبل المخلوقات وسائر المحدثات » [1] .

ومثل هذه الصياغة المنطقية القياسية ترتبط بشروط ايمانها الديني وتؤكده براهينهم التالية عبر صياغات منطقية أخرى ، فالعالم وجد من قبل الله بالخلق ، وأنه خلق من

(١) يقول بينس : والارجح عندي ان المعتزلة كان عندهم من أول الأمر « مجموعة أفكار فلسفية » لا تتصل بالدين ... .
راجع ، بينس : مذهب الذرة عند المسلمين ، ص ٢٠ ، ط مصر الأولى – ١٩٤٦ .

العدم ، فالعالم مر من عدم الوجود إلى الوجود ، فهو محدث ، وإذا كان محدثاً ، فهو متناه .

وتأكيداً لهذه المقدمة البرهانية ، توصلت الاعتزالية إلى نظرية — الجزء الذي لا يتجزأ — باعتبار أن العالم مركب من جواهر فردة ، تقف في تجزئتها ولا تتجاوزه [1] .

ولما كان للعالم أول جزء ينتهي إليه ، كان هذا العالم حادثاً ، وإذا كان حادثاً ، فانه بالضرورة يحتاج إلى من يحدثه ، وهو القديم الأول الذي لا أول له ولا قديم سواه .

وهذه هي الاطروحة العامة لنظرية الاعتزال في خلق العالم .

العالم بين الخلق والقدم

وإذا كانت الاعتزالية قد حاولت إثبات خلق العالم وحدوثه بصياغاتها الاستدلالية، على ضوء المفهوم المبدئي للتوحيد ، فانها رصدت عموم الاتجاهات المخالفة التي قدمت فكرياتها المادية بصيغ كلامية وفلسفية انتقائية ، ويبدو أنه من الضروري وضع مقدمة في وجهات النظر المختلفة وفي خطوطها الفلسفية العامة التي سادت الفكر الاسلامي ، في معالجة القضية الصلة بين الله الخالق وبين العالم المخلوق ، وترددها بين القول بأزلية الطبيعة وخلق العالم ، وعلى هذا النحو فثمة اتجاهات مادية ومثالية قدمت رؤيتها يمكن تصنيفها على النحو التالي :

أولاً — الاتجاه المادي :

لعل أولى التيارات الفكرية وأعرقها فلسفياً، هو التيار المادي المحض *Materialism* الذي قرر أصحابه أن المادة أصلاً للكون ، وعليه ، فان العالم ، مفسر لذاته ، مكتفٍ بذاته ، ليس بحاجة إلى علة *Cause* خارجة عنه لتحققه وإيجاده [2] .

---

(١) النيسابوري : مسائل الخلاف (مخطوط) ، لوحة ١٣ — ٢١ .

(٢) هذا التيار المادي ، ساد الفكر اليوناني ابتداء من طاليس والرواقة وديمقريطس وابيقور ومروراً بالقرن السابع عشر عند هوبز وجاسندي وفي القرن الثامن عشر عند فلاسفة عصر التنوير مثل هلباخ ، وثمة أنواع كثيرة من الفلسفات المادية في مقدمتها مادية : ماركس وانجلز .

فالعالم مادي أزلي *Eternity*، أبدي بجواهره ، واعراضه تسيره قوانين ذاتية آلية، مما ينفي ضرورة حاجته إلى خالق باعتباره غير مخلوق، فلا وجود للخالق أصلاً.

وأطلق المفكرون على أصحاب هذا الاتجاه – الدهرية – *Naturalism* أو الزنادقة *Atheism* [١] ، لأن تفسيرهم يفضي إلى نفي الصانع المدبر [٢] .

ثانياً : ولئن كان الاتجاه الفائت يمثل مرحلة العبور من الميتافيزياء والتأملات التجريدية ، إلى منهجية البحث عن وحدة تركيب العالم فيزيائياً [٣] ، فثمة اتجاه ثان اقترب منه ، في صوب إثبات قدم العالم ، بقدم الزمان باستثناء الذات *Eternal*، وان المادة الأولى *Prime – Matter* التي نشأ عنها العالم ، لم تكن من شيء وإنما وجدت بالتلقاء الذاتي [٤] ، لذلك عرف هؤلاء بأصحاب الحدوث الذاتي ، أو الخلق المتصل ، أو بالقدم الزماني .

واعتمد هذا الاتجاه في تفسيره لقدم العالم ، على أن علة الفعل الالهي ، إنما هو جوده وحكمته وقدرته ، وان الله لم يزل جواداً كريماً ، حكيماً ، قادراً ، فالعالم لم يزل ، إذ علته لم تزل وكذلك اذا كان الله غير فاعل ثم صار فاعلاً ، فقد لحقته استحالة ، لذلك ينبغي الاقرار بقدم العالم وأزلية الطبيعة تجنباً للتناقض [٥] .

ثالثاً : ويرتبط الاتجاه الثالث بالموقف الفلسفي المشائي الذي حاول صياغة موقفه

= ويمكن أن نطلق على هذا الاتجاه (حيوية المادة – *Hylozoism*) وأول من استخدم هذا الاصطلاح هو :*Cudworth*. على أن المادية استقرت (بالماركسية) وأصبحت ايديولوجيتها ، التي قالت بأزلية العالم وبأن الطبيعة خالدة ، لا نهاية لها ولا حدود .

راجع ، ف. كونستانتينوف وآخرين : المادة الديالكتيكية ، ص ٨٩ ، ط دمشق .

راجع ، كرم : المعجم الفلسفي ، ص ٦٩ ، ط مصر الأولى – ١٩٦٦ .

والموسوعة الثقافية ، ص ٨٧٠ ، ط دار الشعب – مصر ، ١٩٧٢ .

(١) راجع ، ابن كمال باشا : رسالة في تحقيق لفظ زنديق (مخطوط) ، ورقة أولى ، مكتبة الدراسات العليا ، آداب – بغداد ، رقم ١١٧٤ – مجاميع .

(٢) راجع ، ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ، ١ / ٩ وما يليها ، ط مصر – ١٣٢١ هـ .

(٣) هنري توماس : أعلام الفلاسفة ، ص ٦٨ ، ط مصر – ١٩٦٤ .

(٤) ابن حزم : الفصل ، ١ / ٩-٢٤ .

(٥) راجع ، الغزالي : تهافت الفلاسفة ، ص ٧٤ ، ط مصر – ١٩٥٥ .

على ضوء التكييف التلفيقي بين الدين والفلسفة ؛ إذ ان قبول الموقف الأرسطي بقدم العالم يعني انكار جملة العقيدة الاسلامية بانكار صيغة الخلق بالنسبة لله ، وهو موقف ترفضه سائر الأديان . لأنها تعتبر فعل الخلق — قوام الجوهر الالهي — ولهذا فان فلاسفة الاسلام انحازوا إلى جانب أفلاطون ، حينما جعل العالم — محدثاً — وترك ترتيبه للصانع [1] .

وإن كان الكندي قد أخذ بأرسطو وتابعه . فانه تنبه إلى ما يعنيه تفسيره بقدم العالم . لذلك كان عليه أن يتخذ موقفاً — انتقائياً — في اعتماده على علة أرسطو الفاعلة *Efficate Causality* ؛ وعلى الجانب الأفلاطوني ، فقدم رؤيته التوفيقية من خلال الموجود على أنه علة قصوى هي الله . فقد خلق العالم ، ونظمه ودبره . وسير بعضه علة للبعض الآخر .

وفعل الخلق هذا هو عملية — ابداع — أي ايجاد من العدم أي ان العالم مخلوق محدث . وبذلك يجاري الكندي آراء متكلمي الاسلام في عصره ويقترب بدليله الذي استند إلى مبدأ التناهي من أحد أدلة المعتزلة على حدوث العالم [2] .

ويمكن أن يلحق بالاتجاه المشائي الانتقائي . الأفلاطونية المحدثة *New platonism* ، والتي عدلت فيما بعد وعرفت بنظرية الصدور أو الفيض *Theory of Emanation* وحاول منظرو الأفلاطونية الجديدة تجاوز الصعوبات التي قد تنشأ عن صدور الكثير — العالم المادي بتراكيبه — من الواحد ، صدوراً مباشراً ، دون أن يترك ذلك على الذات الالهية تأثيرات كمية أو كيفية ، فالواحد البسيط هو واحد بسيط ؛ إنما يلزم عنه واحد [3] .

وعلى ذلك فان جميع الموجودات التي يتألف منها العالم تفيض عن

(١) راجع ، أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٢٣٥ .
(٢) راجع : *WALZER, R, Creek into Arabic P. 187 London, 1963.*
وانظر ، أبو ريدة : رسائل الكندي الفلسفية ، ١ / ٦٣ ، ط مصر — ١٩٥٠ .
(٣) راجع ، فللينو : التراث اليوناني والحضارة الاسلامية ، ص ٢٤٥ .

مبدأ واحد ، أو جوهر واحد ، من دون أن يكون في فعل هذا المبدأ ، أو الجوهر – تراخ – أو انقطاع وكذلك كان قول الفارابي وابن سينا ، بفيض العالم عن الله ، مقابلاً لنظرية الخلق من العدم ، والفيض بهذه الصورة يتضمن معنى الصيرورة *Devenir* . كما يتضمن معنى الحدوث في الزمان ، حدوثاً متتالياً ، مستمراً [1] أي ان العالم مخلوق محدث ، وبذلك يفصلون بين الماهية والوجود ، ويردون على قول أرسطو بقدم العالم [2] ، على النحو الذي سبقهم إليه الكندي [3] .

رابعاً : ويستغرق الاتجاه الرابع عموم أهل السنة ، بكافة مستوياتها واتجاهاتها التي أجمعت على أن الله خلق العالم من العدم *Creation Ex Nihilo* عبر مبدأ العلاقة السببية . فالله سابق للعالم ، وهو خالقه ، وهو الذي وجده ، بعد ان لم يكن [4] .

وقد وصف اتجاه أهل السنة هذا ، بمبدأ « الابداع والاختراع » أو الايجاد المنفصل ، أو الخلق من العدم، وكان دحض آراء الفلاسفة جزءاً من البرهنة على أوليات هذه النظرية ، وقد قدم الغزالي انتقاداته على مقولة الفلاسفة بأزلية العالم [5] لأنه اعتبر هذه المشكلة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمشكلتين أساسيتين هما :

١) مشكلة البرهنة على وجود الصانع .

٢) مشكلة الخلق والابداع .

(١) الدكتور صليبا : المعجم الفلسفي ، ٢ / ١٧٢ – ١٧٣ ، ط بيروت – ١٩٧٣ .

(٢) راجع ، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١٤٥ وما يليها .

(٣) انظر ، الاهواني : الكندي فيلسوف العرب ، ص ٢٩٥ وما بعدها ، ط مصر (اعلام العرب)

(٤) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٠٧ ، ط مصر – ١٩٤٨ .

والكرماني : الفرق الاسلامية ، ص ٩٦ ، ط بغداد – ١٩٧٣ .

والشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ١١ – ٢٥ ، ط أوكسفورد – ١٩٣٤ .

(٥) الغزالي : الغزالي – المنقذ من الضلال ، ص ١٥٣ وما يليها ، ط مصر – ١٩٦٢ .

الغزالي أيضاً : تهافت الفلاسفة ، ص ٩٤ وما بعدها ، ط مصر – ١٩٥٨ .

وتبنى المتكلمون عموماً برهانهم على وجود الصانع على مقدمة الحدوث فذهبوا إلى أن العالم المخلوق ، الحادث ، يحتاج إلى خالق ، محدث . اذ ان انكار خلق العالم يلزم عنه بالضرورة . أن لا صانع له [1] .

أما طريق اثبات حدوث العالم [2] فانه يتم عن طريق :

١) اثبات الاعراض أولاً واثبات حدوثها ثانياً .

٢) استحالة خلو الجواهر عنها .

٣) وبيان استحالة حوادث لا أول لها .

٤) يترتب على هذه الأصول أن ما لا تسبقه الحوادث فهو حادث .

خامساً : ويتخذ الاعتزال موقفاً خاصاً بتصوراته ازاء قضية الصلة بين الله والعالم وفق منهجيته العقلية للتوحيد . واستعانته أحياناً بالتجارب الفكرية الكبرى في هذا المجال .

ويسجل تاريخ الاعتزال ، المحاولات المبكرة والبدايات الفلسفية الرائدة في التوجه الاعتزالي إلى اثبات حدوث العالم التي بدأها العلاف الذي اعتبر — الحركة *Motion* — شرطاً لتكون الأشياء وتعينها [3] ومع اقراره بحدوث العالم ، وان الله خلقه من عدم ، وأنه أول ما خلق الجواهر الفردة ، ثم ركب منها الأجسام ، فانه يقول بمبدأ الحركة والسكون ، ففي رأيه أنه لا بد منهما لاثبات حدوث العالم ، وجعلها من الأوصاف الطبيعية للجوهر الفرد . حتى يتأتى منه تكون الأجسام [4] .

فشرط تكون الأشياء وقيامتها عند العلاف هو الحركة والسكون ، كما أنه في ذات الوقت شرط احتياج العالم إلى صانع .

(١) راجع ، الدكتور عرفان عبد الحميد : الفلسفة الاسلامية ، ص ١٣٧ ، ط بيروت وانظر ، الدكتور جلال شرف : الله والعالم ، ص ٧٥ وما بعدها ، ط مصر — ١٩٧٥ . .

(٢) راجع ، الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ١١ وما يليها (بتفصيل) .

(٣) راجع ، الكرماني : الفرق الاسلامية ، ص ١٢ ، ط بغداد — ١٩٧٣ .

(٤) انظر ، الغرابي : العلاف (بتفصيل) ، ص ٥٤ ، ط مصر — ١٩٤٩ .

وإن كان العلاف قد تأثر بأرسطو الذي جعل مبدأ العالم الهيولى والصورة *Form* [1] بشرط وجود الحركة والسكون ، فلا يحصل كون ولا فساد إلا بالحركة ، ولا نمو ولا نقصان إلا بها [2] . إلا ان الفرق بين كل من أرسطو وأبي الهذيل ، هو أن الأول جعل الحركة تنتهي إلى محرك لا يتحرك ، بينما تفادى العلاف هذه النتيجة ، وجعل للحركة مبدأ فتكون حركة نقلية من مكان إلى مكان آخر ، بينما كان لحركة أرسطو معنى أشمل من النقلة المكانية [3] ويمكن اعتبار محاولة العلاف أولى خطوات البحث الفلسفي التي تولى تأسيس مقدماتها المعتزلة في اعتماد العلة الفاعلة في اثبات خلق العالم وحدوثه ، والبرهان على الوجود الالهي ، والذي انتهى إلى إثبات محرك أول لا يحرمه آخر ، واعتباره السبب الأول لكل حركة ، وهذا المحرك الأول هو الله [4] .

واستعان النظام بمقدمات استاذه أبي الهذيل في حدوث العالم وتناهيه ، والتي تقضي باعتبار كل حركة هي حركة متناهية ، الأمر الذي يؤشر ضرورة حدوثها .

ولأن العالم متناه محدود ، فهو محدث ، ولما كان محدثاً ، فله أول ، وإن كان لامتناهياً فليس له أول .

ولما كانت جميع الحركات مقاسة بالنسبة إلى زمان ومكان فهي إذن متناهية وعلى ذلك فهي محدثة بالضرورة .

(١) الصورة عند أرسطو هي كمال أول أو فعل أول للهيولى من حيث هى قوة صرفة أي انها ما يعطي الهيولى الوجود بالفعل في ماهية معينة .
راجع ، كرم وآخرين : المعجم الفلسفي ، ص ٩٥ ، ط مصر – ١٩٦٦ .
(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١٤١ ، ط مصر الخامسة – ١٩٧٠ .
(٣) راجع ، الغرابي : العلاف ، ص ٥٤ .
(٤) راجع ، الخياط المعتزلي : الانتصار ، ص ٣٤ ، ط مصر – ١٩٢٥ .
وانظر ، نادر : فلسفة المعتزلة ، ١ / ١٢٠ .

وكل محدث يحدث من علة ، إلا أنه لا يمكن التسلسل في العلل إلى ما لا نهاية ، فينبغي القول بعلة أولى قديمة غير محدثة [١] .

سادساً : نظرية القاضي في خلق العالم :

إذا كان العقل هو المحور المركزي لبراهين الحركة الاعتزالية في اثبات حدوث العالم والبرهان على قدم الله واثبات وجوده ، فان القاضي الذي استرشد بالعقل ، لم يتخلص منهجياً من صيغة المتكلمين التقليدية ، في اثبات خلق العالم ، والوصول منه إلى خالقه الله [٢] .

ويقف مبدأ الضرورة مع الاستدلال في خط واحد مشترك للوصول إلى اثبات حدوث العالم أو بمعنى آخر ، ان العقل بالمبادىء الأولية التي أودعها الله فيه وشاركه النظر والاستدلال والملاحظة ، كل ذلك هو الذي يؤكد دلالة الوجود الالهي ، ومعرفته .

والنقطة الأولى التي يتحرك منها برهان القاضي هي : أفعال الله [٣] ، التي تدل على وجوده تعالى وإن كانت هذه القضية استدلالية ، فانها تعتمد أيضاً على معرفة ضرورية أولية ،وهي أن لكل فعل فاعلا وكل حادث له محدث [٤]،وهذا نعرفه من الضرورة المباشرة من أفعالنا أو أفعال الشاهد بصورة عامة [٥] ، لذلك فالطريق إلى معرفة الله هو الافعال من خلال قياس الغائب على الشاهد [٦] ، والميتافيزيائي على الفيزيائي ، فما دام الفعل لا بد له من فاعل على ما نرى في العالم الفيزيائي أو في الشاهد ، فان العالم المحدث لا بد له من محدث هو الله .

(١) راجع ، أبو ريدة : النظام ، ص ١٣١ – ١٣٩ ، ط مصر الأولى – ١٩٤٦ .
(٢) انظر ، الدكتور عثمان : نظرية التكليف ، ص ١٥٨ – ١٥٩ .
(٣) القاضي . المحيط بالتكليف ، ص ٣٦ – ٤٠ ، ط مصر – ١٩٦٥ .
(٤) القاضي : المغني – النظر والمعارف ، ١٢ / ٣٢٥ .
(٥) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٣ – ٥٤ .
والقاضي أيضاً : متشابه القرآن ، ٢ / ٦٢٩ .
(٦) القاضي . المحيط بالتكليف ، ص ٣٠ ، ٣٣ ، ٨٦ ، ٩٦ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٦٨ .

فثمة نوعان من المحدثات [1] :

١ ــ ما يدخل في مجال القدرة الانسانية . غير ان هذه المحدثات لا تقوم دليلاً ، أو برهاناً على وجود الله ، إلا إذا وقعت على نحو لا ينبغي وقوعه عليه من الفعل الانساني ، نحو العلوم الضرورية التي هي من جنس العلم .

فالعلم يدخل في دائرة الاقتدار الانساني . لكن العلوم الضرورية تتم ــ أردنا أم كرهنا ــ كحركة يد المرتعش . فان الحركة في الأصل فعل انساني . لكنها في حال المرتعش (اضطرارية) .

٢ ــ أما الأفعال المحدثة ذات المستوى « فوق الانساني » فانها لا تقع تحت الامكانية الانسانية ، أو مقدورها ، كالجواهر ، والأجسام عامة ، وعدد من الاعراض [2] نحو الجواهر ، والطعوم ، والألوان ، والروائح ، والحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، والحياة ، والقدرة ، والشهوة ، والنفرة ، والنماء .

فهذه الأفعال جميعاً استدلالات على الله ووجوده باستثناء (النماء) .

لذلك رتب القاضي مبرهناته على وجود الله بالاستدلال على الأجسام وحدوثها عبر أربع مسائل أطلق عليها « دعاوى » حرصاً منه على عدم قبوله المسلمات العامة دون مناقشتها ، فاذا ما سلم بها ، رفض أن يسميها إلا باسمها الدال على أنها قابلة للنظر والنقد وأنها ليست شيئاً أزلياً خالداً [3] ، بل هي مجرد « دعاوى » تتعرض للنفي كما تتعرض للاثبات لأن الدعوى كل خبر لا يعلم صحته وفساده إلا بدليل ، بل نعلم ذلك ضرورة وهذا حال كل واحدة من هذه الدعاوى ، فيجب أن تسمى (دعاوى) لأنه لا يعلم

(١) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٨٩ – ١٩٠ .

(٢) اعتبرها القاضي ثلاثة عشر عرضاً (لا يدخل جنسه تحت مقدورنا) شرح الأصول الخمسة ص١٩٠ أما ما يدخل تحت مقدور الانسان فعشرة أنواع : خمسة من أفعال الجوارح + خمسة من أفعال القلوب، الأولى : « الأكوان ، الاعتمادات ، التأليفات ، الأصوات ، الآلام » ، أما الخمسة الثانية فهي :ــ « الاعتقادات ، والارادات ، والكراهات ، والظنون ، والانظار » لا يمكن الاستدلال بشيء منها على الله . شرح الأصول الخمسه ، ص ٩٠ .

(٣) راجع ، خشيم : النزعة العقلية في تفكير المعتزلة ، ص ١١١ ، ١١٢ ، ط طرابلس – ١٩٦٧ .

صحتها إلا بدليل [1] ، فالقاضي أطلق على مقدمات أدلته (دعاوى) زيادة في الحيطة والحذر ، إذ علم أنه من الممكن دحض حجة يعتمد عليها بحجة أقوى منها ، فسماها (دعوى) قابلة للتمحيص وتقليب الرأي فيها ، ثم يحاول اثباتها — منطقياً — عن طريق افتراض معارضات حتى في أدق الأمور وأقربها إلى التسليم والاقتناع .

وهذه الدعاوى الأربع هي [2] :

١) تقوم الدعوى الأولى على أن في الأجسام معاني أربعة هي :

« اجتماع ، افتراق ، حركة ، سكون » .

٢) الدليل على اثبات الاعراض بالأجسام يستدعي حدوث الاعراض .

٣) تقضي الدعوى الثالثة أن الاجسام لا تنفك عن الاعراض ، ولا تخلو منها ، ولا تتقدمها .

٤) وأخيراً ... إذا لم تخل الأجسام من الاعراض ، وجب حدوثها مثلها .

الدعوى الأولى : [3]

استهدف البرهان على هذه الدعوى ، ابطال قول أصحاب الهيولى في قدم الاجسام. لذلك أثبت القاضي أن الاعراض — المتغيرة — بمعانيها الأربعة « الاجتماع والافتراق والحركة والسكون » تدل على حدوث الأجسام .

والاستدلال عبر هذه الاعراض وأكوانها على وجود الله واثبات قدمه وخلق العالم يتبدى ، بأن الأجسام تشغل حيزاً لأنها ذات صفة « حجمية » مادية ، لذلك فهي لا تخلو عن كونها مجتمعة أو متفرقة متحركة أو ساكنة .

الدعوى الثانية : [4]

حاول القاضي أن يوطد لدعوى أبي الهذيل الثانية نسقاً فلسفياً متماسكاً ، غير

(١) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٩٨ — ٩٩ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٩٥ .
(٣) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٩٦ .
(٤) والقاضي أيضاً : المختصر في أصول الدين ، ص ١٧٨ — ١٧٩ .
القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٠٤ — ١٠٥ .

متناقض ، فبعد أن برهن على الدعوى الأولى ، ينتقل فيها إلى الدعوى التي تليها ، معتمداً على صياغته البرهانية الأولى ، بأن الأجسام لا تخلو من الألوان أو المعاني الأربعة المتغيرة ، دليل على أن هذه الاعراض المتضادة تتوالى على محالها ، مما يؤكد أنها طارئة ، حادثة .

ولما كان أساس حدوث العالم هو الاعراض ، لأنها قابلة للتغير ، وكل ما من شأنه التغير فهو حادث ، وإذا كان محدثاً ، فانه يحتاج إلى (محدث) ، قديم هو الله .

ولما كان هدف هذه الدعوى هو تحقيق برهان حدوث الاعراض ، وتأكيد حدوث العالم ، واثبات القديم تعالى ، فانها كانت بداية للرد على النظام والتصدي لأصحاب نظرية — الكمون والظهور — الذين قالوا بقدم الاجتماع والافتراق ، والذي يؤدي إلى القول بقدم الاعراض عموماً [1] . فبرهن القاضي على بطلان هذه النظرية لسبب بديهي مباشر ، وهو جواز العدم على المحدثات ، مقابل استحالته على القديم [2] .

وعلى ذلك تكون نتيجة هذه الدعوى هو جواز العدم على الاعراض ، ودحض نظرية الكمون، والظهور وأن المجتمع اذا افترق بطل اجتماعه وأن المتحرك إذا سكن بطلت الحركة ولأن القديم لا تجوز عليه الصفات المتغيرة التي تتصف بها المعاني أو الاعراض المحدثة ، دليلاً ملحقاً على حاجة الاعراض إلى محدث .

ويلاحظ هذا في حاجة أفعالنا إلينا ، وما هو ليس من قدرتنا من الاعراض ، فهو محدث من الله تعالى [3] .

(١) راجع ، عن موقف النظام (بتفصيل) :
الخياط المعتزلي : الانتصار ، ص ٥٢ ، مصر — ١٩٢٥ .
الكرماني : الفرق الاسلامية ، ص ١٦ بغداد — ١٩٧٣ .
انظر أبوريدة : النظام ، ص ١٤١ ، مصر — ١٩٤٦ .
ونادر : فلسفة المعتزلة ، ١ / ١٤٩ ، مصر — ١٩٥٠ .
(٢) راجع ، القاضي المعتزلي : المختصر في أصول الدين ، ط مصر — ١٩٧١ .
والقاضي أيضاً : المحيط بالتكليف ، ص ٣٧ ، ط مصر — ١٩٦٥ .
(٣) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٩٣ — ٩٤ .
والقاضي أيضاً : المختصر في أصول الدين ، ص ١٧٩ .

الدعوى الثالثة :

ويعتبر البرهان على هذه الدعوى هو البرهان ذاته على الدعوى الأولى . فهو قسمة مشتركة بين القضيتين في عدم جواز خلق الأجسام من الأكوان الأربعة ، وليس كما قرر أصحاب الهيولى ، من أن الأعيان قديمة ، والتراكيب محدثة ، وعبروا عنها بعبارات هائلة (حسب تعبير قاضي القضاة) نحو الاسطقسي [1] والبسيط [2] والطينة والعنصر والهيولى ... الخ [3] . والذي يثبت حاجة الاجسام إلى الاعراض . هو أنها لا يمكن أن تقوم أو ترى إلا بها ، ويثبت من طرف ثان ، تهافت رأي أصحاب الهيولى ، إذ لو جاز خلو الجسم من هذه الأكوان أو الاعراض ، لجاز خلوه منها الآن ، بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو ، مثل اللون ، فانه وان صح خلو الجسم منه لم يصح أن يخلو منه بعد وجوده فيه .

وثمة دليل ثان يضاف إلى الدليل السابق وهو ان كل جسمين اما أن يكون بينهما مسافة او لا يكون ، فان كان بينهما مسافة كانا مفترقين . وإن لم يكن كانا مجتمعين . والدليل الثالث في هذا السبيل . هو ان الجسم لو خلا عن الاعراض الأربعة : الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، لكان السابق إليه لا يخلو اما الاجتماع أو الافتراق . ومن هنا تتبدى استحالة انفصال الاجسام أو انفكاكها ، عن الاعراض .

الدعوى الرابعة : [4]

وتواجه هذه الدعوى شبه الاتجاهات المادية بكل مستوياتها . فبعد تحقق الدعاوى

---

(١) الاسطقسى : احدى الطبائع الأربع ، وهو لفظ يوناني بمعنى الأصل ، والاسطقسات ، تسمى العناصر الأربع التي هي : الماء والأرض والهواء والنار ، وهى أصول المركبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن .

الجرجاني : التعريفات ، ص ١٥ ، ط تونس — ١٩٧١ .

(٢) بسيط *simple* ثلاثة أقسام: بسيط حقيقي وهو ما لا جزء له أصلا (كالله تعالى) وعرفي وهو ما لا يكون مركباً من الأجسام المختلفة الطبائع . واضافي وهو ما تكون أجزاؤه أقل بالنسبة إلى الآخر . والبسيط أيضاً روحاني وجسماني ، فالروحاني كالعقول والنفوس المجردة ، والجسماني كالعناصر .

الجرجاني : التعريفات ، ص ٢٥ .

(٣) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١١٢ .

(٤) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١١٣ — ١١٤ .

الثلاث ، يتعين اثبات أن الجسم إذا لم ينفك عن هذه الحوادث (الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) وجب أن يكون محدثاً مثلها .

وإقامة الدليل على هذه الدعوى يقوم على أن الجسم إذا لم يخل من هذه الحوادث ولم يتقدمها ، وجب أن يكون وضعه في الوجود مساوياً لوضعها ، ووضع هذه المعاني في الوجود أن تكون حادثة وكائنة بعد ان لم تكن فوجب أن يكون الجسم محدثاً أيضاً ، وكائناً بعد أن لم يكن كالتوأمين إذا ولدا معاً ، وكان لأحدهما عشر سنين ، فانه يجب أن يكون للآخر عشر سنين أيضاً .

ولعل أبرز خصائص نظرية القاضي في اثبات صدق الدعاوى الأربع على الوجود الالهي ، وخلق العالم ، هو تماسك نسقها العقلي وتسلسلها المنطقي الرصين ، « فاذا أردنا أن نجمع بين أصل وفرع بعلة من العلل في حكم من الاحكام ، فلا بد من أن يكون الأصل والفرع والعلة والحكم كله معلوماً لنا ، ليمكننا رد الأصل إلى الفرع وذلك الحكم إلى تلك العلة » .

سابعاً — العالم الطبيعي :

تعد مواقف القاضي من العالم أدلة على حدوثه وتناهيه ، من خلال موجوداته المحدثة .

وعلى هذا الأساس فالعالم عند القاضي ليس قديماً وإنما هو حادث نتيجة (الموجودات والمعدومات) .

والموجوات نوعان :

(١) ما لا أول له ولا يتصف بهذه الصفة إلا واحداً متميزاً متعالياً ، قديماً ، هو « الله » الذي لا يجمع بينه وبين الوجود أي صفة باستثناء (الوجود) .

(٢) ما يكون نتيجة عن الأول القديم وهي المحدثات .

والمحدثات نوعان :

(١) الجواهر : وهي كل ما يتميز عند وجوده وتكون منفردة أو مجتمعة في أجسام .

(٢) الاعراض : وهي الموجودات التي لا تتعين عند الوجود ولا تلبث كما تلبث الجواهر [١] .

١ – الجوهر :

الذي يكون له حيز عند الوجود [٢] ، فالمكانية شرط أساسي في تعين الجوهر وتحققه ، رداً على أصحاب الهيولى الذين قالوا : بامكانية تجزؤ المادة عن الصورة وانفصالها عنها .

لذلك لم يجز القاضي عبد الجبار أن تكون هذه الصفة عرضية في الجوهر أو طارئة عليه بالوجود [٣].والتحيز هو الذي يوجب – الجهة – وما يترتب عليها من متغيرات . اعراض ، وأكوان مختلفة ، كالاجتماع والافتراق والحركة والسكون .

وإذا افترضنا خلو الجوهر من المتغيرات العرضية ، فانه يستحيل أن يكون متجرداً عن الكون أو عارياً عنه ، لأنه لا يجوز وجوده غير متحيز ، ولا يكون متحيزاً إلا بالأكوان [٤] .

وفي الكيفية التي يتم بها ادراك الجوهر يقول الصالحي [٥] بأن الجوهر نفسه لا يمكن أن يدرك ، وإنما تدرك أعراضه [٦] .

(١) راجع ، القاضي : المغني – الرؤية ، ٤ / ٣٠٢ وما يليها .
(٢) ابن متويه : التذكرة في احكام الجواهر والاعراض (مخطوط) ، ورقة ٦ ب .
(٣) المصدر السابق ، ورقة ٥١ ب .
(٤) المصدر نفسه ، ورقة ٥١ ب .
(٥) أبو الحسين محمد بن مسلم وإليه ينسب محور الصالحية الاعتزالي البصري ، عده القاضي في الطبقة السابعة ، وقال عنه « كان عظيم القدر في علم الكلام ، يميل إلى الإرجاء » وله مع الخياط البغدادي مناظرات . راجع ، القاضي المعتزلي : طبقات المعتزلة ، ص ٧٨ ، ط مصر – ١٩٧٢ .
(٦) راجع ، الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ٢ / ٧٩ ، ط مصر – ١٩٤٥ .

في حين ترى الكلابية [١] عكس ذلك تماماً ، ففي رأيها ان الجواهر هي المدركة ، بينما الاعراض لا تدرك [٢] .

أما القاضي فقد أنكر كلا الرأيين . ذلك أن شرط ادراك الجواهر مرتبط مع اعراضها ، ولذلك اشترط قاضي القضاة في ادراك الجواهر واجتماع حاستين لا حاسة واحدة [٣] .

٢ – الجزء الذي لا يتجزأ : [٤] .

في نطاق مباحث العالم وفي مقدمة براهين تناهي الأشياء وحدوثها ، طرح العلاف[٥] نظريته في الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ . والتي قوبلت باهتمام المتكلمين عموماً ، وبالأخص الاعتزالية والأشعرية فيما بعد .

والأساس النظري للجوهر الفرد يقوم على أن الجزء الذي لا يتجزأ جوهر ذو وضع خاص ، لا يقبل الانقسام أصلاً لا بحسب الخارج ، ولا بحسب الوهم ، أو الفرض العقلي .

وتتألف الاجسام من أفراده بانضمام بعضها إلى بعض، والعالم مركب من هذه

(١) الكلابية : تنسب إلى عبدالله بن سعيد الكلابي (٢٤٠ هـ) قال عنه الشهرستاني « انه كان من جملة السلف ، إلا أنه باشر علم الكلام وأيد عقائد السلف ، بحجج كلامية وبراهين أصولية ، ويعد من أبرز مثبتي الصفات ، ووضع القاضي عبد الجبار عليه جملة اعتراضات في مجال خلق القرآن ، ونفي الصفات .
راجع ، الشهرستاني : الملل النحل ، ١ / ٩٢ – ٩٣ ، ط مصر – ١٩٦٨ .
والقاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٣٢ .
والقاضي أيضاً : المغني – خلق القرآن ، ص ٤ .

(٢) راجع ، الشهرستاني : الملل والنحل ، ١ / ٩٣ .

(٣) انظر ، الدكتور عبد الكريم عثمان : نظرية التكليف ، ص ١٢٠ .

(٤) الجوهر *substance*: المحتمل للأحوال والكيفيات المتضادات على مقدارها . وعند المعتزلة ان الأجسام مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ .
الخوارزمي : مفاتيح العلوم ، ص ١٧ ، ط ابريل – ١٩٦٨ .
وجزء لا يتجزأ أو « ذرة » *atom* ، الذي تتألف الأفراد من مجموع أفراده بانضمام بعضها إلى بعض.
الجرجاني : التعريفات ، ص ٤١ ، ط تونس – ١٩٧١ .

(٥) تنسب هذه النظرية إلى أبي الهذيل والعلاف ومعمر بن عباد السلمي ، وهشام الفوطي ، من معتزلي البصرة .
راجع ، بينس : مذهب الذرة عند المسلمين ، ص ٤ – ٥ ، ط مصر – ١٩٤٦ .

الجواهر الفردة أو الأجزاء غير القابلة للتجزئة .

لذلك استاء المعتزلة من تفسير النظام الذي رفض البناء النظري للجوهر الفرد [١] ، بقوله « انه ليس في العالم جزء لا يتجزأ » [٢] .

وإذا افترضنا التجزئة وفق رؤية النظام ، لتجزأت هذه الجواهر الفردة إلى ما لا نهاية ، ولن يكون لها أول ، وإذا لم يكن لها أول ، ستكون قديمة ، وإذا كانت قديمة ، فانها غير حادثة .

وعليه فان العالم الذي يتركب منها يكون قديماً ، الأمر الذي يجعل من هذه القضية ثغرة في مبدأ التوحيد لا برؤيته الاعتزالية وحسب بل بنطاقه الاسلامي العام .

لذلك تمسك المعتزلة بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ وصولاً إلى أن العالم يقف في تجزئه ولا يتجاوزه ، ولما كان للعالم أول وجزء ينتهي إليه ، كان هذا العالم — حادثاً — وإذا كان حادثاً فانه يحتاج إلى من يحدثه بالضرورة ، وهذا المحدث هو القديم تعالى [٣] .

وتتبدى أهمية نظرية الجزء الذي لا يتجزأ ليس عند المعتزلة وحدهم بل عند

(١) كان ابراهيم النظام قد أنكر هذه النظرية من واقع منهجي ذاتي ، يرتبط من الناحية الميتافيزيائية بقدرة الله ، إذ ان القول بتناهي مقدورات الله ومعلوماته حتى يحصيها ويحيط بها علماً ، انما هو « قصور للقدرة أو العلم الالهي » على نحو انساني .

أما من الناحية الفيزيائية ، فان النظام يقرر ان العالم في بدء خلقه كان متحركاً لا يلزم لاقرار القدرة الالهية سلب خصائص الاجسام من جهة وتقرير انفكاكها من بدء الخلق من جهة ثانية ، ولا سلب الحركة عنها في ابتداء ايجاد الله لها ثم اثناء وجودها من جهة ثالثة ، وبذلك قدم النظام عدة نظريات معارضة : في الكمون والظهور والمداخلة والطفرة .

راجع ، الدكتور صبحي : علم الكلام ، ١ / ٢٥٧ — ٢٦٠ ، ط مصر الثانية — ١٩٧٦ .

واذا كان النظام قد انكر نظرية الجوهر الفرد ، وقدم نظريات بديلة ، من وجهة نظره الذاتية ، والملتزمة من طرف آخر بمبدأ التوحيد ، فان الظاهرية رفضت هذه النظرية وأبطلت القول بالجزء الذي لا يتجزأ من واقع رؤيتهـا التقليدية السلفية ، لأنهم اعتبروا اقرار هذه النظرية ، موافقة لقول الأوائل (الفلاسفة) والتي يقف ابن حزم على النقيض منها .

راجع ، ابن حزم : الفصل ، ٥ / ٩٢ ، ط مصر — ١٣٣٠ هـ .

(٢) راجع ، الخياط المعتزلي : الانتصار ، ص ٥٥ ، ط مصر الاولى — ١٩٢٥ .

وانظر ، الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ٢ / ١٥ ، ط مصر — ١٩٥٤ .

(٣) راجع ، النيسابوري : مسائل الخلاف (مخطوط) ، لوحة ١٣ — ٢١ .

مفكري الاسلام أيضاً . فقد تبناها الأشعري ورسم لها حدودها مع من تبعه من أصحابه وتلاميذه ، وبدت أحدى أهم القضايا التي طرحت في القرنين الرابع والخامس ، بعد استوائها الفلسفي ؛ فأصبحت إرثاً مشتركاً بين الاعتزالية والأشعرية .

وإن كان العلاف قد حاول أن يحل بالجوهر الفرد مشكلة التغير والثبات في العالم وتفسير كيفية ارتباطه الدائم بالله مع تغيره حسب القوانين والأسباب التي خلق عليها [١] فافترض ان العالم يتكون من هذه الذرات البسيطة التي تنحل إليها جميع الموجودات والتي تتحرك مجتمعة فيحدث الكون ،وتنفصل عن بعضها فيحدث الفساد ؛ والزمان حركتها . والمكان هو تحقق هذه الذرات المنفصلة فيه [٢] . غير ان تفسير أبي الهذيل هذا لم يحز على موافقة قاضي القضاة ، بل كان موقفه قريباً من موقف الأشعرية في تصرره لقضية الجزء الذي لا يتجزأ في تفسير حدوث العالم ، وإثبات المحدث . فاذا كانت الأجسام من أجزاء لا تتجزأ وكانت هذه الأجزاء لا تنفك من اعراض معينة هي حادثة أيضاً ؛ فان الجسم لا بد أن يكون حادثاً ، لأنه يسبقها ولا ينفصل عنها [٣] واستناداً إلى القاعدة الكلامية . فان ما لا يسبق الحوادث ولا يخلو عنه فهو حادث مثله ، ويمكن الوصول إلى النتيجة ذاتها ، من وجه آخر ، إذ ما دامت الأجسام تتألف من أجزاء لا تتجزأ فهي محدودة ، والمحدود ممكن ، والممكن لا بد له من واجب يؤثر في ايجاده ، وقد كان هذا قدراً مشتركاً بين الأشعرية والقاضي وبعض المعتزلة .[٤]

ومع أن القاضي يعتمد على هذه الطريقة لاثبات الله إلا أنه لا يعتبر نفي الجزء موجباً لعدم معرفة الخالق ، وإنما الذي يلزم عنه هو القول ، بقدم الاجسام ومن ثم العالم . ولما

---

(١) راجع ، النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٣٩٧ .

(٢) عبد الكريم عثمان : نظرية التكليف ، ص ١٢٢ .

(٣) راجع القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١١٣ – ١١٤ ط مصر الاولى ١٩٦٥.

(٤) ان اقتراب القاضي من الأشاعرة في هذه المسألة لا يعني اقرار الاشعرية على مواقفها في نظرية الجزء الذي لا يتجزأ ، كما لا يعني التوافق الفكري بين الاتجاهين في هذه النظرية ، وذلك ان الأشعرية بتفسيرها ان الله هو العلة المباشرة لجميع التغيرات ، أمر يصادر مبدأ الضرورة والمعقولية في الطبيعة الذي قامت على أساسه حركة الاعتزال ، كما أنه يلغي قيمة مبدأ العلة وتأثيره .

انظر ، أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٢٠٥ ، ط مصر – ١٩٧٤ .

كان الله يحيط علماً بكل الموجودات فان هذا يوجب أن تكون أجزاء العالم والأجسام متناهية ، وكذلك القول في قدرته تعالى ، فما دام الله هو الذي ألف أجزاء الجسم فانه يقدر على تفريقها حتى لا يكون بينها شيء من التأليف [1] .

وفي نطاق أهمية نظرية الجزء الذي لا يتجزأ ، يؤكد القاضي قضية أخرى ، وهي فناء الأجسام واعادتها وما يترتب عليه من المعاد الجسماني ، الأمر الذي يجعل تفسير القاضي متفقاً مع غالبية مفكري الاسلام لارتباطه بعقيدة البعث والجزاء .

لذلك رفض القاضي تهمة ابن الراوندي وتشنيعاته التي زعم فيها أن المعتزلة وفي مقدمتهم الجاحظ ، قد أنكروا فناء الأجسام [2] ، ان هذه التهمة التي الصقت بالجاحظ ، وبالمعتزلة ، لا صحة لها من وجهة نظر القاضي ، إذ انهم جميعاً متفقون على فناء الأجسام واعادتها ، فما دام العالم مكوناً من أجزاء لا تتجزأ معاومة من قبل الله بذواتها ، فانه يمكن اعادتها كما كانت ، الأمر الذي يوثق العقيدة الاعتزالية في فناء الأجسام واعادتها [3] وازاء هذه الامكانية اتصلت مباحث الحركة الاعتزالية في اثبات حدوث العالم، فقد أجمعوا على القول بفناء الجواهر والأجسام والاعراض ، وإن كان بعضهم اختلف في كيفية اثبات الفناء ، هل يكون عقلاً ، أم سمعاً ؟ أم بهما معاً ؟

وقد توصل القاضي عبد الجبار إلى أن هذا الأمر لا يعلم إلا سمعاً ، كما أبدى معارضته لرأي العلاف في أن الفناء يكون بقول الله « افن ». وأيضاً ، أنكر الجانب الآخر من تفسير أبي الهذيل وهو أن يكون الوجود بقوله تعالى « كن » .

ولئن كان العلاف برر تفسيره بأنه اشترط في الفناء والوجود اقتران الكلام والارادة بالفعل [4] ، إلا ان القاضي اتخذ تفسيراً مغايراً لهذا التفسير ، ففي رأيه ان الجوهر يعدم بضد هو الفناء ، لأن الباقي لا يحتاج إلى وجوده إلى غيره ، حتى يكون زوال

(١) راجع ، ابن متويه : التذكرة في أحكام الجواهر والاعراض (مخطوط) ، ورقة ٥١ أ .
(٢) انظر ، الخياط : الانتصار ، ص ٩١ - ٩٢ ، ط مصر الأولى - ١٩٢٥ .
(٣) راجع ، ابن متويه : التذكرة، ورقة ٥١ أ ، ٥١ ب .
(٤) راجع ، القاضي : المحيط ، المجلد ٢ ، ورقة ٢٦٩ أ .

الغير سبباً في عدمه ، فليس إلا أن يعدم بضده (1) ويتخذ مفهوم الفناء عند القاضي معنى يجاوز معاني التفرق والتبدد أو التبعثر ، وإنما هو - عدم الأشياء - فكما أنها وجدت من العدم ، فانها تعود إليه ، ومثل فناء الجواهر هنا ، مثل فناء الاعراض تماماً .

ولكن هل يكون هذا الفناء أبدياً قطعياً ؟

ان اقرار الفناء باعتباره نهائياً ، يهدد العقيدة الاسلامية في الاعادة والنشور ، وهو الأمر الذي جعل القاضي يؤكد على أن الأجسام والجواهر تعود مرة أخرى ، باعتبار ان هذه الإعادة هي المحور الرئيسي لعقيدة البعث والجزاء في الاسلام (2) .

لذلك اعترض قاضي القضاة على موقف العلاف الذي يقضي في النهاية إلى القول بفناء حركات أهل الجنة والنار ، وفناء الخلدين ذاتهما (3) ، وان قيل ان ابا الهذيل تراجع عن موقفه هذا فيما بعد ، وتابع الاجماع المعتزلي .

وفي محاولة التعرف على رأي القاضي في اثبات الفناء ، فثمة من كان يرى أنه يعلم عن طريقين « العقل والسمع معاً » كأبي علي الجبائي ؛ بينما تبنى القاضي وجهة نظر شيخه أبي هاشم الذي أقر بأن السمع هو الطريق لاثبات الفناء ، إذ لا يمكن أن يمنع العقل أو يحيل عودة الأجسام والجواهر ، وفي نفس الوقت فان موقف القاضي ، لا يبتعد كثيراً عن رأي الشيخ الجبائي الذي جوز الاعادة والفناء عقلاً ، أما الجزم والقطع عليه فلا يمكن أن يكون إلا بالطريق السمعي .

٣ - الجسم :

وباثبات نظرية الجوهر الفرد ، وامكانية الفناء والاعادة ، يتصل البحث بطبيعة الجسم ، باعتباره نقطة الارتكاز التي يقوم عليها البحث في قضية الخلق .

---

(1) راجع ، الخياط : الانتصار ، ص ٧ ، ١٦ ، ٧٠ ، ٧١ ، ط مصر - ١٩٢٥ .

(2) القاضي : المحيط بالتكليف ، مجلد ٤ ، ورقة ٧٧ أ .

(3) راجع ، الكرماني : الفرق الاسلامية ، ص ١٢ ، ط بغداد - ١٩٧٣ .
والغرابي : العلاف ، ص ١١٠ ، ط مصر الأولى - ١٩٤٩ .

وإذا كانت الجواهر الفردة ، أو الأجزاء التي لا تتجزأ ، لا تعتبر أجساماً ، وإنما يتكون الجسم من جوهرين أو جزأين على الأقل ، لذلك ينبغي التعرف أولاً على حد الجسم وتعريفه الذي حددته المعتزلة بأنه : الطويل ، العريض ، العميق [1] غير ان هذا التعريف لم يكن مستقراً أو نهائياً ، تبعاً لاجتهادات المعتزلة وبحوثهم ، إلا أنه ظل يدور في نطاق الصياغات اللفظية والشكلية محتفظاً بأبعاده العامة [2] .

وقد آلت مباحثهم في الجسم إلى معالجة عناصره والتعرف عليها . وقد كان العلاف أبرز الذين تولوا بيان عناصر الجسم وأجزائه وتفصيلاتها على ستة وجوه « يمين ، شمال ، ظهر ، بطن ، أعلى ، أسفل » .

وفي رأي أبي الهذيل أن هذه الأجزاء تتناسب والجهات الست التي عرف بها الجسم، كأن يكون كل جزء مقابل جهة من الجهات [3] ، أما البغداديون (الاسكافي [4] ، والصوفي) [5] ومن البصريين (الجبائي) فقد اعتبروا ماهية الجسم في اجتماع الأجزاء التي لا تتجزأ وتأليفها ، وهذه الأجزاء اثنان ، اعتقاداً منهم ، بأن للجسم جزأين فقط [6]

ومن ناحية أخرى ، اعترض القاضي على : الرافضة ، الذين جعلوا — الجزء الواحد — جسماً ، فسووا بينه وبين الجوهر الفرد وقالوا : بأن الجزء حامل للاعراض ،

(١) التهانوي : كشاف اصطلاح الفنون ، ص ٣٦٨ — ٣٦٩ ، ط مصر — ١٩٦٣ .
(٢) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ٢ / ٥٤ ، ط مصر — ١٩٥٤ .
(٣) المرجع السابق ، ٢ / ١٥٥ .
(٤) محمد بن عبدالله أبو جعفر ، أبرز قادة الاعتزال البغدادي الذين تولوا توجيه عنايتهم إلى الجدليات ومواجهة الخصوم ، وعرف بنقضه لا على مخالفي مذهبه ، وإنما على معتزلة البصرة أيضاً أبدى ميلا نحو التشيع ووطد صلات مذهبه به من طبقة القرن الثالث الهجري .
راجع عنه ، ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٧٨ ، ط بيروت — ١٩٦١ .
وابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ، ٤ / ١٥٩ ، ط مصر الأولى .
وانظر ، عبد الستار الراوي : مدرسة بغداد المعتزلية (مخطوط) ، ورقة ١٤٤ .
(٥) الصوفي (عيسى بن الهيثم) . وكان من أصحاب أبي الهذيل ، والتحق بمعتزلة بغداد ، عده القاضي في الطبقة السابعه .
راجع ، القاضي : فضل الاعتزال ، ص ٢٨٦ ، ط تونس — ١٩٧٤ .
(٦) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ٢ / ٥٤ ، ط مصر — ١٩٥٤ .

وعلى هذا الأساس وصفوا الله بأنه جسم ، الأمر الذي أنكره القاضي عليهم وأطلق عليهم لقب المجسمة [1] .

وإذا كانت هذه المباحث تمثل التطور الأول لمباحث الحركة الاعتزالية ، أو أنها مقدمات بحوثها في العالم ، فانها استكملت فيما بعد وتطورت في عهد الجبائية والقاضي عبد الجبار ، إلا أن بحوث هؤلاء لم تكن في معزل عن المقدمات أو مقطوعة الصلة عن التجارب الفكرية الأولى ، بل كانت استمراراً تطورياً . لذلك فبعد أن عرفنا مفهوم الجسم وحدوده وعناصره ، تلقف القاضي هذه المباحث واستعان بها في بناء عناصره الاستدلالية ومبرهناته في خلق العالم وتناهيه وفي دحض نظرية الدهرية المادية التي حاولت تثبيت معتقداتها من خلال اثبات قدم العالم [2] وهو الذي دفع المعتزلة والقاضي — فيما بعد — إلى مواجهة هذه المعتقدات وتحليلها ، ونقضها ،وقد تعاضدت الجبائية بطرفيها الأب والابن مع النيسابوري والقاضي ، في تجميع الأدلة وابرازها في حدوث الاجسام .

لذلك كان عليهم أولاً ، أن يقروا الدليل السمعي الذي يقوم على الاستدلال بالاعراض على الله تعالى ، معرفة عدله وتوحيده [3] .

أما الدليل الثاني فكان حجر الزاوية في مبدأ التوحيد ، والذي يتبدى في الاجسام ذاتها ، باعتبارها العناصر التي يتركب منها العالم ، وإن كانت معرفتنا بهذه الاجسام ، معرفة مباشرة ، تقوم على الادراك الحسي ، وانها لا يمكن أن تكون قديمة ومحدثة معاً ، بل ينبغي أن تكون على احدى الصفتين ، الأمر الذي يستدعي تعقلها بالنظر والتفكر ، إذ لا يمكن أن تكون معرفتنا المباشرة لها بمجرد ادراكنا الحسي لها ؛ لذلك فالنظر والتفكر يقودنا إلى الوصول إلى النتيجة التالية :

(١) راجع ، ابن متويه : التذكرة في أحكام الجواهر والاعراض (مخطوط) ، ورقة ٧ ، المجلد الأول .
(٢) انظر ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١١٥ ، وما يليها .
(٣) راجع ، النيسابوري : مسائل الخلاف (مخطوط) ، لوحة ١٣ — ٢١ .

(لا يمكن أن تكون الأجسام منفكة عن الاعراض . أي ان وجودها لا يدرك إلا مع المحدثات التي تتقدمها في وجودها) [١] .

فالاعراض بأنواعها . الحركة والسكون والقرب والبعد ، تفضي إلى أن الانسان لا يمكن أن يعقل الأجسام إلا من خلال اعراضها [٢] .

٤ ـ الأعراض :

اتفق متكلمو الاسلام على مفهوم عام للعرض . وهو ما قابل الجوهر من حيث إنه موجود . ولا يقوم بذاته . فيما حدده المعتزلة بأنه ما لو وجد لقام بالمتحيز [٣] . فالعلاقة وثيقة بين الجوهر والعرض . إذ لا يمكن أن يحل العرض إلا بجوهر يقوم به ويتعين من خلاله [٤] .

وإذا كان مفكرو المعتزلة والزيدية قد أثبتوا وجود الاعراض . فان بعض الفلاسفة وحفص الفرد والأصم . نفوا وجودها بينما اعتبرها النظام . أجساماً لطيفة . إلا أنه لم يثبت إلا الحركة عرضاً ، على ما هو مفهوم عند العموم . وعلى ذلك فانه لم يثبت العرض . سوى الجسم نفسه أو جزء منه ، فرد جميع الاعراض باستثناء الحركة إلى الأجسام .

في حين تابع قاضي القضاة شيخه أبا هاشم وأثبت أن الاعراض معان توجب حصول الجواهر على صفات خاصة ، فجعل الكون معنى يوجب حصول الجوهر في ذاته [٥] .

(١) القاضي : المختصر في أصول الدين ، ص ١٧٤ — ١٧٥ .
(٢) راجع ، القاضي : المختصر في أصول الدين ، ص ١٧٥ .
وانظر ، القاضي أيضاً : شرح الأصول الخمسة ، ص ٩٤ .
(٣) التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، ص ٢٨٩ ، ط مصر — ١٩٦٣ .
(٤) انظر ، خشيم : الجبائيان ، ص ١٥٢ ، ١٥٣ ، ط طرابلس — ١٩٦٨ .
(٥) راجع ، القاضي : المغني — المخلوق ، ٦ / ١٦٧ وما يليها .
والملاحمي : الفائق (مخطوط) ، ورقة ٦ ب .
وانظر ، البير نصري نادر : فلسفة المعتزلة ، ١ / ١٧٢ .

وقد ميز القاضي بين الاعراض وبين الجواهر تمييزاً واضحاً . فمقابل تحيز الجواهر ، فان الاعراض لا تتحيز . والجواهر تبقى والاعراض لا تبقى ، والجواهر لا تحل في غيرها ، وإنما تحل بها الاعراض [1] أما إثبات هذه الاعراض عند القاضي عبد الجبار فان الطريق إلى اثباتها (اضطرارياً) وهو ما نعلمه من تصرفاتنا أو من تصرفات غيرنا من خلال مشاهدتنا (للأحياء) .

أما ما يقع في الجماد من الاعراض وما يتجدد فهي في السماء والأرض فانه يعرف بدلالة [2] .

وقد كان هدف القاضي كما كان هدف المعتزلة من بحث هذه القضية ، هو مواجهة أصحاب الظهور والكمون ، الذين زعموا ان الاعراض قديمة ، فكان عليهم ان يبرهنوا على حدوثها ، من خلال جواز العدم عليها ، وقابليتها للتغير ، التي تؤشر حدوثها ، وإذا كانت الاعراض حادثة ، فيكون ما حلت به وهو (الاجسام) حادثة أيضاً [3] .

أما أجناس الاعراض وأنواعها فقد رتبها القاضي عبد الجبار على النحو التالي [4] .

١) الاعراض من حيث المحل ، وهي نوعان :

أ — ما يحل في محلين ، ويتبدى ذلك في التأليف (أي التقاء) جسمين أو جوهرين .

ب— ما يحل في محل واحد ، ويكون على حالتين :

الأولى : ما يختص بالجملة ، كالشهوة والظن والاعتقاد .

الثانيه : ما يكون في جزء منها كاللون والسكون والاعتماد والصوت .

(١) الملاحمي : الفائق (مخطوط) ، ورقة ٦ ب .
(٢) القاضي : المحيط بالتكليف ، ص ٢٦ ، ٢٧ ، ط . مصر — ١٩٦٥ .
(٣) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٩٥ — ١٠٤ .
(٤) القاضي : المحيط بالتكليف ، ص ٤٠ وما يليها .
والملاحمي : الفائق (مخطوط) ، ورقة ٦ (ب) .
وانظر ، الغرابي : العلاف ، ص ٦٤ ، ط .مصر — ١٩٤٩ .

٢) **الاعراض من حيث البقاء وعدمه :**

يقف القاضي مع أبي الهذيل في عدم بقاء الحركات . لأنها غير مستقرة تبعاً للزمان .

أما الألوان والطعوم والأريج والحياة والقدرة . والحرارة والبرودة . والرطوبة واليبوسة والأكوان والتأليف . فانها تبقى .

٣) **الاعراض من حيث كونها علة :**

ميز القاضي بين ما يكون علة لغيره من الاعراض ، وبين ما لا يكون ومعنى ان العرض علة لغيره ، أنه يوجب له صفة كالأكوان مثلاً فيما يختص المحال ،وكالمعاني التي ترجع إلى الجملة .

٥ ــ الأجسام والأعراض :

وفي نطاق مباحث العالم وتناهي مركباته وموجوداته ، ناقش المعتزلة مسألة العلاقة الوثيقة بين الجسم والعرض ، من خلال قيام الأول بالثاني ، وعدم انفكاكهما عن بعض . إذ ان الأجسام بدون الاعراض لا ترى ولا يدرك حدوثها ولا تغيرها [١] وهو الأمر الذي قرره النظام وأكده الجبائي فيما بعد [٢] ، وقد ترتب على هذه المسألة ، مسألة أخرى . تتصل برؤية الأجسام والاعراض وكانت احدى القضايا الخلافية المعتزلية : فاذا كان العلاف قد قرر ان الاجسام ترى وتلمس وكذلك الاعراض . فان النظام أحال رؤية الاعراض باستثناء الأكوان ، غير أن عباد بن سليمان :. أنكر رؤية الاعراض كلها . وأثبت رؤية الاجسام فقط [٣] .

غير ان رأي العلاف صادف احتواءاً وقبولاً من الجبائي الذي تبنى القول برؤية

(١) راجع ، النيسابوري : مسائل الخلاف (مخطوط) ، لوحة ٤٦ — ٧٧ .
وانظر ، الخياط : الانتصار ، ص ٧ ، ١٦ ، ط . مصر الأولى — ١٩٢٥ .
(٢) راجع ، الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ٢ / ٤٧ — ٤٨ .
(٣) المرجع نفسه ، ٢ / ٤٦ — ٤٧ .

الاجسام والأعراض . إلا أنه خالفه في لمس الأعراض (١) .

وإن كانت هذه القضية بعمومها ترجع إلى عدم تعري الجواهر من الاعراض وأخصها : اللون . فالأجسام ترى إذن وقد حلتها الأعراض جميعاً أو بعضها (٢) .

والقضية الثانية التي تتصل بمسألة الأجسام والأعراض هي قضية الفرق بين الأجسام والاعراض . فقد أجمع المعتزلة جميعاً على القول بأن الذي خلق الأجسام هو الله . إذ لا قدرة للانسان على مثل هذا الخلق أو شيئاً منه ... إلا أنهم أقروا بقدرة الانسان على خلق الاعراض وما هو من جنسها (٣) .

ولكن ما هي الاعراض التي يتمكن الانسان من خلقها ، وصنعها ؟

بالغ الصالحي البصري في قدرة الانسان ، فجعل الحياة والموت ، (أعراضاً) في قدرته تعالى أنْ يقدر الانسان على فعلها (٤) ، فيما نفى بشر بن المعتمر أن يقدر الله عباده على مثل ذلك . إلا أنه يقدر الانسان على فعل اعراض أخرى كالألوان والطعوم والروايح والحرارة والبرودة ... الخ (٥) . وقد خالف العلاف بشراً في اعتبار هذه الاعراض في نطاق الاقتدار الانساني ولكنه جوز أن يقدر الله عباده على الاعراض التي تعرف كيفياتها ، كالحركات والسكون والأصوات والآلام ... الخ (٦) .

٦ ــ الحركة والسكون :

كان النظر في مسألة حركة الاجسام وحركة العالم في جملته أبرز القضايا التي استندت إليها المعتزلة في اثبات حدوث العالم فجعلوا الحركة والسكون ، من الأوصاف

(١) المرجع نفسه ، ٢ / ٤٧ .
(٢) راجع ، خشم : الجبائيان ، ص ١٥٦ .
(٣) بينس : مذهب الذرة ، ص ٧ وما بعدها .
(٤) راجع ، الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ٢ / ٧٩ .
(٥) راجع ، الخياط المعتزلي : الانتصار ، ص ٦٣ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ١١٤ ــ ١١٥ ؛
والأشعري : مقالات الاسلاميين ، ٢ / ٧٩ .

الطبيعية للجوهر الفرد [١] حتى يتأتى منه تكون الاجسام ، مما جعل العلاف يضع الحركة والسكون، كشرط مبدئي لتكون الأشياء [٢]، ففي رأيه ان الأجسام قد تتحرك في الحقيقة، وتسكن في الحقيقة ، والحركة والسكون هما غير الكون [٣] . واعتبر الجبائي « الحركات والسكون أكواناً للجسم » أي انها اعراض تحل في الجسم بأن تطرأ عليه ، ولما كان الجسم لايخلو من الكون ، فانه في حالة خلق الله له ساكن ثم تطرأ عليه الحركة بعد ذلك [٤] . وبحث المعتزلة طبيعة العلاقة بين الحركة والسكون وفيما إذا كانت الحركة تولد سكوناً أو السكون حركة أم لا ؟

نفى معتزلة بغداد ، وتابعهم القاضي عبد الجبار : امكانية أن تولد الحركة سكوناً ، أو السكون حركة ، إذ لا يمكن أن يتم هذا التولد في رأيهم، لأن الحركة والسكون ضدان والضدلا يولد ضده [٥] وان كان القاضي قد توقف عند هذا التفسير فان معتزلة بغداد حددوا هذه القضية ، باتجاهين ، طبيعي وأخلاقي .

فاذا كانت الحركة لا تولد سكوناً ، والسكون لا يولد حركة فلان الحركة صفة تكتسبها الأجسام من الوجود ، وبما أن الحركة تعني انتقال الجسم من مكان إلى مكان آخر . وهي أول (كون) في المكان الثاني ، فانها تستوجب مكانين وزمانين :

فيما لا يستوجب السكون (اللبث) في مكانه الواحد رمانين متتاليين .

ولما كانت الحركة عرضاً ، والاعراض غير دائمة وغير مستقرة وجميع الحركات تنتهي إلى سكون [٦] .

(١) راجع ، النيسابوري : مسائل الخلاف (مخطوط) ، لوحة ٨٣ .
(٢) راجع ، الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ٢ / ١٩ – ٢١ .
(٣) المرجع نفسه ، ٢ / ٢٠ – ٢١ .
(٤) راجع ، خشيم ، الجبائيان ، ص ١٥٩ .
(٥) القاضي : المغني – الرؤية ، ٤ / ٣٣١ .
(٦) راجع ، بينس : مذهب الذرة عند المسلمين ، ص ٢٠ – ٢١ ، ط . مصر – ١٩٤٦ .
وانظر ، الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ٢ / ٢١ .

وسحب المعتزلة البغداديون هذه المسألة على موقفهم الميتافيزيائي الأخلاقي : فلو أن هؤلاء أقروا بمبدأ التولد — الحركة سكوناً والسكون حركة ، لاضطروا في نهاية الأمر إلى قاعدة عامة ، تقرر أن كل ضد يولد ضده ، وإذا طبقوا ذلك فستكون النتيجة : أن المعصية تولد طاعة ، ومثل هذه النتيجة تهديد للموقف الأخلاقي كله .

ولذلك قالوا : ان المعصية تولد ما ليس بمعصية ، ولا تولد طاعة ، لأن الطاعة لا تكون من المعصية والكفر لا يكون من جنس الايمان كذلك الحركة لا تكون من جنس السكون [١] .

والنتيجة أن الحركات والسكون ، حالات متميزة الواحدة عن الأخرى ولا يمكن أن تولد احداها الأخرى .

٧ — علاقة الحركة بالجسم :

حدد أرسطو مجالات الحركة واقسامها ، بالكون والفساد والنمو والنقص والاستحالة [٢] ، فيما جعلها العلاف قاصرة على السكون والانتقال [٣] وأضاف إليها القاضي عبد الجبار ، الاجتماع والافتراق [٤] .

وقد سجل المعتزلة خلافاً آخر في علاقة الحركة بالجسم ، من خلال ما آثارته مباحثهم في الحركة ، هل الحركة في الجسم أم تحدث له ؟

يرى النظام : — بأن الحركة توجد في الجسم ، ينتقل بها من المكان الأول إلى المكان الثاني ، معتبراً الجسم ذاته (مكاناً أول) كأن تكون الحركة كامنة في الجسم أو هي التي

(١) القاضي المعتزلي : المغني — الرؤية ، ٤ / ٣٣١ — ٣٣٣ .
والأشعري : مقالات الاسلاميين ، ٢ / ٢١ ، ٤١ ، ٨٨ .
وانظر نادر : فلسفة المعتزلة ، ١ / ١٩٧ ، ط.مصر الأولى — ١٩٥٠ .
(٢) كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١٤١ ، ط.مصر الخامسة — ١٩٧٠ .
(٣) الغرابي : أبو الهذيل العلاف ، ص ٤١ ، ط.مصر الأولى — ١٩٤٩ .
(٤) القاضي : المختصر في أصول الدين : ص ١٧٤ ، ط.مصر — ١٩٧١ .

تحركه [1] . فيما يرى الجبائي : ان الحركة تحصل بالجسم في المكان الثاني، أما أول كون في المكان الأول فهو السكون ، وقد لقي رأيه موافقة أكثر معتزلة البصرة [2] .

بينما بحث بشر بن المعتمر هذه العلاقة بشكل آخر . فقد اعتمد التجربة لتحديد مكان الحركة ، فالحركة عنده تحدث لا في المكان الأول ولا في المكان الثاني . ولكن عندما يتحرك بها الجسم عن الأول إلى الثاني [3] .

بمعنى ان الحركة توجد بين المكانين الأول والثاني، أي أنها توجد في المكان (الثالث) الذي تمر به وتلوم فيه .

وموقف بشر التجريبي في علاقة الحركة بالجسم يماثل موقف الخياط ، فالجسم عنده يتحرك بحلول الحركة فيه ويسكن بحلول السكون فيه [4] .

ولئن كان موقف بشر يستند إلى التجربة ، فان القاضي فضل متابعة موقف أبي الهذيل ، إلا ان الحركة في رأيه تنتهي في أول الوقت الثاني والمكان الثاني ، لأنها عرض والعرض لا يبقى [5] .

٨ ــ نظرية الطفرة :

إذا كان النظام وافق المعتزلة في أن الحركة من صفات وجود الأجسام . فانه سجل نقطة خلافية معهم في قوله المبتكر بالطفرة الذي أسسه على ابطال مقولة الجزء الذي لا يتجزأ [6] وتتحدد أبعاد نظرية الطفرة بأن يمر المتحرك في آنين من الزمان من نقطة أولى الى ثالثة أو عاشرة ، فيكون قد اجتاز في آنين اثنين ما كان يجب اجتيازه في ثلاث أو

(١) راجع ، البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٥٨ ، ط مصر – ١٩٤٨ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ١٥٨ .
(٣) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ٢ / ٤٢ ، ط.مصر – ١٩٥٤ .
(٤) الخياط : الانتصار ، ص ١١٤ ، ط.مصر الأولى – ١٩٢٥ .
(٥) القاضي : المختصر في أصول الدين ، ص ١٧٤ – ١٧٥ .
(٦) راجع ، أبو ريدة : النظام ، ص ١٢٩ – ١٣١ . ط.مصر الأولى – ١٩٤٦ .

عشر آنات [١] ويعد خروجاً على أرسطو الذي ربط بين الزمان والحركة وخصص لكل حركة آناً في مكان معين [٢] .

والسبب الذي ألجأ النظام إلى احداث الطفرة هو أنه كان مضطراً إلى اجابته عن الاعتراضات التي تمسك بها خصومه في ابطاله الجواهر الفردة [٣] ، وما رآه من عدم تناهي تجزؤ الأجسام، فكان هذا القول محاولة للتلفيق بين هذا القول الذي يؤدي إلى التناهي ، وبين تفسير الحركة والانتقال [٤] . غير ان نظرية النظام هذه لم تصادق قبول المعتزلة ، بل ان القاضي اعترض عليها وأبطل القول بها ، لأنه لا يمكن في رأيه جواز ذلك . ذلك ان المحل لا يجوز أن يحصل في الوقت الثاني في المكان الثالث، لأنه يؤدي إلى الطفر [٥] وإلا لأمكن لأحدنا . أن يصير في الوقت الأول بالبصرة ، وفي الثاني في الصين بدون قطع هذه الأماكن ، وأن يرى ما وراء الجدر لطفر الشعاع عليه ، حتى لا يكون الحائط مانعاً .

٩ ـ نظرية الكمون والظهور :

قوام نظرية الكمون النظامية أن الله خلق الدنيا « جملة » [٦] بجميع موجوداتها دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن ونباتاً وحيواناً وانساناً ، وأنه لم يتقدم خلق انسان خلق إنسان آخر ، غير ان الله تعالى أكمن بعضها في بعض ، والتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها [٧] .

ويوثق القاضي مع مؤرخي أهل السنة نظرية النظام ، هذه بمصادرها الخارجية عن

(١) راجع ، الخياط : الانتصار ، ص ٣٢ — ٣٥ ، ط.مصر الأولى — ١٩٢٥ .
وانظر ، الشهرستاني : الملل والنحل ، ١ / ٦٣ .
والدكتور عبد الكريم عثمان : التكليف ، ص ١٤٦ .
(٢) راجع ، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١٤٥ ، ط.مصر السادسة — ١٩٧٠ .
(٣) راجع ، أبو ريدة : النظام ، ص ١٣١ ، ط.مصر — ١٩٤٦ .
(٤) راجع ، الدكتور عبد الكريم عثمان : نظرية التكليف ، ص ١٤٦ ، ط.بيروت — ١٩٧١ .
(٥) القاضي : المحيط بالتكليف ، ص ٣٨٧ ، ط.مصر الأولى — ١٩٦٥ .
(٦) الخياط : الانتصار ، ص ٥٢ ، ط.مصر الأولى — ١٩٢٥ .
(٧) راجع ، الكرماني : الفرق الاسلامية ، ص ١٦ ، ط.بغداد — ١٩٧٣.

أصحاب الكمون ، والظهور من الفلاسفة الطبيعيين كديمقريطس وانا كساغوراس [١] بينما نسبها الآخرون إلى الرواقية [٢] .

ولئن كان كمون النظام مرتبطاً بأصل التوحيد وتأكيد الوجود الالهي [٣] فان القاضي اعتبر القول بهذه النظرية أو اقرارها يعد أسوأ من موقف الدهرية ، فقد نفى أولئك الصانع فانسجم نفيهم مع القول بالطبع وأثبته هؤلاء . فكيف يصح سلب الخلق عنه الأمر الذي جعل القاضي عبد الجبار يرى في ابطال القول بالكمون والظهور مهمة التوحيد الأولى [٤] لأن هذا القول يفضي إلى القول بقدم الاعراض (كالاجتماع والافتراق)[٥] غير ان النتائج التي تترتب على هذه النظرية ، من شأنها مصادرة الشريعة وتكاليفها ، وابطال النبوة ومعجزاتها .

أما بالنسبة لقضية قدم الاعراض ، فقد ثبت أن العدم يجوز عليها والقديم لا يجوز عليه ذلك ، الأمر الذي يفضي إلى تفرد الله ، بصبغة القدم ، وثبات الحدوث في الاعراض [٦] .

ولما كانت هذه النظرية تنطلق من الاعتقاد بأن الاعراض وكل ما يمر على الأجسام من تغييرات تحدث بطبع المحل (أي الجسم) الذي تصدر منه ، فالله يوجد الأجسام ولا يخلق الاعراض [٧] .

(١) راجع ، الشهرستاني : الملل والنحل ، ١ / ٧٥ ، ط . مصر – ١٩٦٨ .
والبغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٢٧ ، ط . مصر – ١٩٤٨ .
والكرماني : الفرق الاسلامية ، ص ١٦ ، ط . بغداد – ١٩٧٣ .
(٢) راجع ، نادر : فلسفة المعتزلة ، ١ / ١٤٩ ، ط . مصر – ١٩٥٠ .
وانظر ابو ريدة : النظام ، ص ١٤١ ، ط . مصر – ١٩٤٦ .
(٣) انظر ، ابو ريدة : النظام ، ص ١٥٧ .
(٤) القاضي : المختصر في أصول الدين ، ص ١٧٤ ، ط . مصر – ١٩٧١ .
والقاضي : أيضاً : المحيط بالتكليف ، ص ٣٧ ، ط . مصر – ١٩٦٥ .
(٥) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٠٤ ، ط . مصر – ١٩٦٥ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ١٠٤ – ١٠٧ .
والمحيط بالتكليف ، ص ٥٦ .
(٧) راجع ، الدكتور عبد الكريم عثمان : نظرية التكليف ، ص ١٤٧ .

١٠ – نظرية المعدوم :

إستمراراً لحركة التنظير الفلسفية التي بدأتها معتزلة بغداد ، وضع الخياط (٣٠٠ هـ) مقدمات هذه النظرية ، من واقع الأصل العقائدي الأول (التوحيد) ، الذي يقرر ان موضوع العلم الالهي ، قديم ، ولما كان الله يعلم الأشياء قبل وجودها لزم أن تكون هذه الأشياء ، أشياء قبل وجودها .

وقد وجهت إلى هذا التفسير البغدادي . انتقادات كثيرة . من داخل الاعتزال وخارجه . فقد نفى البلخي (٣١٩ هـ) ، أن يكون المعدوم (ذاتاً) في عدمه ، وأنكر أبو الهذيل والملاحمي وأبو الحسين البصري صفة الذاتية عن المعدوم ، واعتبروا الاقرار بشيئية المعدوم ، يفضي إلى أنه تصور ثان في القديم ، لأن تصور حقائق الأشياء . وأحكامها ، يثبت في عقولنا قبل وجودها [١] .

وإذا كانت نظرية المعدوم البغدادية قد أثارت مثل هذه الاستياءات في صفوف المعتزلة . فانها رفضت من قبل أهل السنة رفضاً قاطعاً ، فقد وجهت السلفية [٢] ، والأشعرية [٣] ، والظاهرية [٤] . وكل الفصائل النقلية . هجوماتها على تفسير الخياط ، لأنه في رأيهم يؤدي إلى القول (بقدم العالم) [٥] لأنهم حملوا تفسيره بشيئية المعدوم ، على القول بقدم الأجسام وبالتالي « قدم العالم » [٦] .

(١) راجع ، الملاحمي : الفائق في أصول الدين (مخطوط) ، ورقة ٣٨ (أ) .
النسفي : بحر الكلام (مخطوط) ، ورقة ٣ (ب) .
وانظر ، البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٩٥ ، ط . مصر – ١٩٤٨ .
الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ١٥١ .
والاسفراييني : التبصير في الدين ، ص ٣٧ ، ط . مصر – ١٩٤٧ .
عبد الكريم عثمان : نظرية التكليف ، ص ١٣٢ – ١٣٣ .
(٢) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، ١ / ١٠٥ ، ط . مصر – ١٣٢٢ هـ .
(٣) الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ٣٣ ، ط . اوكسفورد – ١٩٢٤ .
(٤) ابن حزم : الفصل ، ٤ / ١٥٣ ، ط . مصر .
(٥) (راجع المراجع السابقة ، فقرات ٢ ، ٣ ، ٤).
وانظر ، النسفي : بحر الكلام (مخطوط ورقة ٣ ب).
(٦) راجع ، البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٨٠ .
وانظر ، خشيم : الجبائيان ، ص ٨٣ ، ط . طرابلس – ١٩٦٨ .

فيما تبتدىء نظرية المعدوم بتقرير « ان الأشياء أشياء قبل كونها » لأن الله حين يمنح الأشياء صفتها الوجودية ، فانه لم يضف إليها جديداً ، غير صفة (التحقق أو الوجود) لأن معرفته بها (معرفة قبلية) *Apriori* وارتباطاً برؤية الاعتزال التجريدية لصفاته تعالى « ليس كمثله شيء » [١] وانه لم يزل عالماً بالأشياء قبل كونها أجساماً واعراضاً [٢] « فالجسم جسم قبل كونه ، ومؤلف قبل كونه » [٣] فلو ان الله هو الذي خلق الأشياء، لكانت ماهياتها ، كماهيته ، الأمر الذي جعل الخياط يتفادى الصعوبات التي قد تنشأ عن القول بأن الله هو الذي خلق الأشياء.، فطرح نظرية المعدوم ، التي انتهت إلى أن الله لم يخلق الأشياء، بقدر ما أضفى عليها صفتها العينية أو الوجودية [٤] .

ووفق هذه الرؤية تجاوزت معتزلة بغداد التناقض الذي ينتج عن قدم الماهيتين . الالهية والشيئية ، وإذا كان القاضي قد وافق الخياط في تفسيره ، فانه أدرك المخاطر التي تركتها هذه النظرية في الفكر الاعتزالي ، وتنبه إلى اعتراضات الخصوم واتهاماتهم القاسية بالالحاد والكفر [٥] ، فاتخذ « موقفاً انتقائياً » بين تبنيه لمقدمات الخياط ومعتزلة بغداد ، وبين تقدير وجهة نظر الأشعرية في معالجة المشاكل التي ترتبت على القول بنظرية المعدوم فأقر بذاتية (المعدوم) في حال عدمه ، وأقر صفاته (الجوهرية) ما عدا — الوجود والتحيز — وترتب على هذا الاقرار ، اعتراضه على العلاف والبلخي ، والملاحمي وأبي الحسين البصري الذين ظنوا ان (المعدوم لو كان جوهراً في حال العدم لكان متحيزاً أو موجوداً) [٦] .

وكما يفهم من اقرار القاضي ، ان التحيز ، صفة ينفرد بها الجوهر عن (المعدوم) .

(١) سورة الشورى : آية ١١ .

(٢) النيسابوري : مسائل الخلاف (مخطوط) ، لوحة ٢ وما يليها .
والحاكم : شرح عيون المسائل (مخطوط) ، ورقة ١١٥ .

(٣) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ١/ ١٢٠ ، ٢ / ١٧٠ ، ط . مصر — ١٩٥٤ .

(٤) الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ١٥١ — ١٥٥ .
وانظر ، ح . فاخوري + خ . الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، ١ / ١٥٦ ، ط . بيروت — ١٩٥٧ .

(٥) راجع مثلا ، الشهرستاني : الملل والنحل ، ١ / ١٠٢ — ١٠٣ .

(٦) راجع ، ابن متويه : التذكرة (مخطوط) ورقة ١ ، ٢ .

وتأسيساً على هذه المقولة ، فان صفتي التحيز والعدم . مختلفتان [1] اذ ان الأول مشروط بالوجود دون الجوهرية التي توجد مع انعدام صفة الوجود. بمعنى آخر . أن ثبوت الشيء غير وجوده .

ويعد تفسير القاضي الأخير اضافة في اصلاح النسق النظري لفكرة المعدوم البغدادية . بعد أن رفض حرفيتها — الخياطية — فأثبت معنى هو العدم : لا على أساس أنه معنى وجودي بل من حيث هو « مقدر وسبب » في وجود الأشياء من العدم [2] « لأن الله خلق الأشياء من العدم » [3] الأمر الذي جعل موقف القاضي يقترب إلى حد ما من الاتجاه السني الأشعري .

* * *

(١) المصدر نفسه ، ورقة ٢ .
(٢) راجع ، الملاحمي : الفائق (مخطوط) ، ورقة ٣٨ أ .
(٣) النيسابوري : مسائل الخلاف (مخطوط) ، ورقة ٨ .
وانظر : البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٠٧ .
الباقلاني : التمهيد ، ص ١٥ — ١٦ .
الجويني : الشامل ، ١ / ٤١ — ٤٥ ، ط . مصر — ١٩٦١ .
والكرماني : الفرق الاسلامية ، ص ٩٦ .

الباب الرابع

العـــدل الآلهى

الفصل الأول : النبوة

الفصل الثاني : الانسان

يستغرق هذا الأصل ، القضية الأخلاقية ومعالجة مشكلاتها وتحليل الأطروحات الفكرية المضادة للجبرية الجهمية والأشعرية ، ومقالات الغلاة والمشبهة . واعتبرت الحركة الاعتزالية هذا الأصل من أهم أصولها ، وأقربها اتصالاً بطابع فكرهم الفلسفي في العقل والحرية ، فتشعب قضاياه ومسائله لاتصاله بعلاقة تبادلية مع أصولهم الأخرى(١) ومن بين أكثر القضايا اتصالاً بمباحث الأصولية الاعتزالية في العدل هي ضرورة نفي صدور القبيح عن الله ، وقد بررت هذه القضية في تفنيد دعوى الجهمية التي أضافت (كل الأفعال إلى الله) مقابل الغاء الفاعلية الانسانية واسقاط تأثير قدرتها على الاختيار فالانسان في مفهومها (الجبري الميتافيزيائي) كم مهمل ، لا يفعل في الحقيقة شيئاً ، ولا يمتلك أي قدر من الفاعلية أو الاختيار أو الحركة ، بل ان أفعاله كلها تضاف إلى الله كما يضاف إليه تعالى الموت والحياة (٢) .

ولئن كانت الاعتزالية اعتبرت الله هو الممرض المسقم لمن أمرضه، وان أحداً لم يمرض نفسه ، ولم يسقمها ، وهو المصيب للنبات والزرع من قحط وجدب ، لكن ذلك كله لا يعد من قبله شراً أو فساداً . فليس كل ما تكرهه النفس قبيحاً ، وإنما القبيح ما كان ضرراً خالصاً . أو عبثاً محضاً ، وذلك كله محالاً من الله (٣) .

وعلى ضوء هذا القدر الرفيع من التصورات التنزيهية للفعل الالهي حاول قاضي القضاة أن يميز بين الحسن والقبيح من جهة والنفع والضرر من جهة أخرى . فليس كل ما هو نافع حسناً ، ولا كل ضرر قبيحاً ، فقد يحسن ما هو ضار ، أو مؤلم ، كما قد

(١) انظر ، القاضي : شرح الأصول الخمسة (المقدمة) ، ص ٢٥ .
(٢) القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين ، ص ٢٠٥ ، ط . مصر – ١٩٧١ .
(٣) القاضي المعتزلي : المغني – اللطف ، ١٣ / ٢٩٣ – ٢٩٤ .
والخياط المعتزلي : الانتصار ، ص ٨٠ .

يقبح ما هو نافع أو لاذ، إذ ليس كل ما ينفر منه الطبع أو تكرهه النفس يعد قبيحاً . كما هو الحال في — الحجامة والفصد — بل وجب أن يطلب الانسان الألم ان كان النفع اللاز م منه أكبر من ضرره ، كما يجب على الوالد الشفيق أن يحسن تأديب ابنه بقطعه عما يشتهي وحرمانه عما يهواه .

كذلك لا تقبح الآلام والكوارث إذا كانت امتحاناً للانسان . يستحق الثواب عليها بالصبر كما يستحقه بالشكر .

ولو كان الانسان في نعيم ولذة دائمين لبغى في الأرض وتجبر[1] (وإذا أنعمنا على الانسان أعرض ونأى بجانبه)[2] .

وعلى ذلك فالعدل الالهي يعني أن أفعال الله كلها حسنة ، إذ لايمكن لله تعالى أن يفعل قبيحاً أويأتي عملاً عبثياً ، لأنه لا يخل بالواجب . فلا يكذب في خبره ولا يجور في حكمه . ولا يظهر المعجزة على الكذابين . وانه لا يكلف الانسان بما لا طاقة له عليه . أو لاعلم له به ، فهو يقدر الانسان على ما كلفه . يعلمه صفة هذا التكليف ويدله عليه ، وبين للناس دينهم . ليهلك من هلك عن بينة ويحيي من يحيي عن بينة ، وهذه البينات تتم بالتبليغ والرسالة والنبوة[3] .

فالنبوات والشرائع تدخل في باب العدل عبر نظرية الصلاح والأصلح لأن الواجب يدعو الله تعالى إلى تحقيقه وفعله ، اما اتصال العدل الالهي بالأصول الأخرى فانه يبتدىء في علاقته بالوعد والوعيد لأنه وعد المطيعين بالثواب ، وتوعد العصاة بالعقاب ، ومن العدل أن ينجز وعده للمؤمنين وينفذ وعيده بالكافرين .

وتدخل المنزلة بين المنزلتين في نطاق العدل الالهي ، في أن الله إذا علم صلاحنا في

(١) القاضي : المغني — اللطف ، ١٣ / ١٩٣ .
(٢) سورة الاسراء ، آية ٨٣ .
(٣) القاضي : فضل الاعتزال ، ص ٣٤٨ ، ط . تونس — ١٩٧٤ .
والقاضي أيضاً : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٣٣ .

أن يتعبدنا بإجراء الأسماء والأحكام ، وجب أن يتعبدنا به ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه [1] . والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يقضي بمناهضة كل من خالف حكم الله وأوامره ونواهيه، وهو الجانب العملي الأخلاقي لتنفيذ أحكام العدل الالهي وتطبيقاته [2] .

وإذا كان المعتزلة قد أطلقوا على حركتهم (العدلية) وانهم (أهله ودعاته) [3] فلأنه يستغرق إلى جانب المبادىء الأصولية الثلاثة . مباحثتهم للذات الالهية . والحرية والاختيار . للانسان . من الناحية الأخرى .

وعلى ذلك فالعدل الالهي يعني أن الانسان لا يكلف إلا في القدرة على ما كلف به، في كفره وايمانه . وطاعته ومعصيته [4] .

فهو يعني اثبات القدرة والارادة والمشيئة ونسبتها إلى الانسان حقيقة وواقعة لا مجازاً . تأكيداً لاستقلال الفعل الانساني ، واقتداره على الصنع والايجاد .

واعتبار الجزاء ثواباً وعقاباً . جزاء وفاقاً لما قدمه الانسان المكلف، من أعمال وما أتى به من أفعال . ومن ثم نسبة العدل إلى الذات الالهية ونفي التجبير عنها بالتنزيه المحض [5] .

(١) القاضي : فضل الاعتزال ، ص ٣٤٩ .
(٢) المصدر نفسه .
والأشعري : مقالات الاسلاميين ، ١ / ٣١١ ، ط . مصر – ١٩٥٠ .
(٣) الخياط : الانتصار ، ص ٢٤ – ٢٥ .
(٤) القاضي : فضل الاعتزال ، ص ٣٤٨ – ٣٤٩ .
والقاضي أيضاً : المختصر في أصول الدين ، ص ٢٠٢ وما يليها .
(٥) راجع ، محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية . ص ٤٦ ، ط . بيروت – ١٩٧٣

الفصل الأول

النبـــوة

أولاً — نظرية النبوة :

حين اعتمدت الحركة الاعتزالية — العقل — مقياساً للحقيقة فانها كانت على وعي بمنهجية تعيد صياغة الموروث الثقافي والفكر الديني ، بتنظيم جديد متقدم يتحد بفلسفتها الأصولية العامة :

١ — ومن هنا أولت العقل الفاعلية . والحيوية ، والتأثير المنهجي ، فالعقل لا النقل هو الذي يحكم على العالم ويقرر طبيعة الصلة بين الله والانسان ، فالكون عقلي . والدين ذاته لا قيمة له ان تناقض مع العقل . وفي هذا الاتجاه قدمت الاعتزالية فلسفتها عبر احدى نظرياتها الأكثر اتصالاً بالعقل وفي تفسير العدل الالهي ، وهي نظرية — الحسن والقبح العقلية — في مواجهة النظريات التقليدية والتصورات النقلية .

وقد رفض أهل السنة هذه النظرية برؤيتها العقلية الاعتزالية فليس الحسن إلا ما حسنه الشرع ، وليس القبيح إلا ما قبحه الشرع . فأقصت الأشعرية العقل وتعلقت بالشرع خبراً في التحسين والتقبيح [1] .

(١) الايجي : جواهر الكلام ، ص ٢١٢ وما يليها ، ط . مصر الأولى — ١٩٣٥ .

فيما كان فهم الاعتزالية لوظيفة الشرع في أنها (خبرية) في الحسن والقبح، لكنها لا تثبتها. أما العقل فانه يتحمل مهمة التمييز بين ما هو قبيح وما هو حسن. قبل أن يرد الخبر الشرعي به.

وبعبارة أخرى. إذا كان الشرع ينهى عن شيء ويأمر بشيء آخر فانه في الحالتين يستند في نهيه وأمره إلى طبيعة الشيء ذاته. سواء كان قبيحاً أم حسناً.

أي ان مهمة الخبر الشرعي تفسيرية لا اثباتية، فليس منطقياً مثلاً أن يأمر بالزنا والسرقة والقتل وينهى عن الأمانة والصدق.

فالشرع يخضع لحقائق الأشياء وطبيعتها الذاتية في تفسيره ولعل الذي يوضح أبعاد النظرية الاعتزالية. هو أن الناس كانوا يستقبحون ويستحسنون قبل ورود الشرائع. من خلال ما في الأشياء ذاتها [1]. فاذا كانت النظرية الاعتزالية لها قدرة التمييز والاثبات لنوعية العمل الأخلاقي فهل تكون بديلة للشريعة أو أنها تغني عن النبوة؟

وهل يماثل تفسيرها التفسير البرهمي لهذه النظرية؟

البرهمية أنكرت النبوة لأن النبي في رأيهم معارض للحكمة الالهية إذ ما دام العقل يدل على حسن الأفعال وقبحها مع ثبات التكاليف العقلية فلا حاجة بنا للأنبياء أو الرسل!

ومن ثم فمدعي الرسالة، ان اخبرنا بما يوافق العقل. فقد أمكن الإستغناء عن الرسل بالعقل. وإن أباح ما حذره العقل، فلا يجوز من الحكيم اباحة ما تحظره العقول [2]

فالبرهمية لا ترى ضرورة للنبوة، وبالتالي، فإن العقل هو البديل باعتباره معياراً للحكم.

---

(١) القاضي: المغني – التعديل والتجوير، ٦ / ١٨، ط. مصر الأولى.
(٢) راجع، البغدادي: أصول الدين، ص ١٥٥، ط. القسطنطينية – ١٩٢٨.
وانظر، الدكتور صبحي: الفلسفة الاخلاقية، ص ٧٦، ٧٧، ط. مصر – ١٩٦٩.

لم تحتو الاعتزالية التفسير البرهمي لهذه النظرية، وإن كانت تتفق معه في مقدماته على أن الدلالة العقلية تمتلك قدرة التمييز بين ما هو قبيح، وما هو حسن.

لذلك رتبت الاعتزالية أصولها النظرية من واقع الفكر الاسلامي وعلى أسس مغايرة للفكر البرهمي ونتائجه.

فاذا كانت البرهمية قد جعلت نظريتها العقلية بديلاً للشريعة، كان الاعتزال قرر ضرورة النبوة، مبرهناً على فساد الدعوى البرهمية، في زعمها أن البعثة لو وقعت لكان فيها تناقض الأدلة، مفسرة دعواها بأن الرسول إذا بعث برسالة مخالفة لما في العقول فانه يجري مجرى العبث [1].

فيما يرى القاضي ان الدعوى البرهمية في كفاية العقل عن النبوة والرسل فما يأتي به الرسل ويجيء به الأنبياء غالباً هو تفصيل لما تقرر جملة في العقل. مثال ذلك أن وجوب المصلحة وقبح المضرة متقرر في العقل، إلا ان تعيين ما هو مصلحة أو مفسدة لا يتم بالعقل وحده. وازاء هذا النقض الاعتزالي تتداعى الدعوى الأخرى، التي ترى أن كل ماورد به الشرع فهو قبيح في العقل، واذا تساءل بعض عن وجه الحكمة في الأفعال الشرعية: كالصيام والطواف حول الكعبة والصلوات وغيرها، فان القاضي يرد أنه ليس من المستحيل عقلاً أن تحصل فيها أغراض تكشف عن بعضها ويعمى علينا البعض الآخر [2].

٢ — في ضرورة النبوة :

تشكل النبوة عند قاضي القضاة أساس نظرية اللطف والأصل في ضرورتها: ان فيها صلاحاً للمكلفين، فقد تقرر في العقل أن الأفعال التي يدعو بعضها إلى بعض ويصرف بعضها عن بعض، فاذا علم الله أن في فعل المكلف ما إذا تمسك به كان أقرب إلى فعل الواجبات أو أنه يكون فاعلاً لها لا محالة، ولم يكن في قوة العقول ما

---

(١) القاضي: المغني — التنبؤات والمعجزات، ١٥ / ١٩.

(٢) القاضي: المغني — التنبؤات والمعجزات، ١٥ / ١٩ — ٢٠.

والمحيط بالتكليف، ورقة م ١. وعبد الكريم عثمان: نظرية التكليف، ص ٩٤ — ٩٥.

يمكن معه الوقوف على تفاصيله فلا بد حكمة من أن يبعث إليهم من يعرفهم به [١] . .
فاذا عرف الانسان أن له صانعاً صنعه ، ومدبراً دبره ان اطاعه أثابه ، وإن عصاه عاقبه ، كان أقرب إلى أداء الطاعات وترك المقبحات . ولذلك فاللطف هو العلم باستحقاق الثواب والعقاب [٢] .

فالنبوة تثبت لكونها نوعاً من اللطف والتمكين يتم بها معرفة المصالح والمفاسد . وتفصيلات ما تقرر في العقل اجماله .

٣ — وجوب النبوة :

واتصالاً باللطف الالهي . طرحت الاعتزالية موضوع النبوة عبر مبدأ الوجوب العقلي . فارسال الرسل يعد واجباً عقلاً على الله تعالى . لأن في ارسالهم انقاذاً للعالم وصلاحاً للانسان . وفعل الصلاح واجب على الله . ايماناً بعدالته المطلقة . فما دام الله عادلاً . فهو لن يفعل إلا ما هو أصلح لعباده [٣] .

وإذا كان القاضي قد وافق معتزلة بغداد على هذه المقدمة ، فانه عارض مقولتها في اثبات الواجبات الالهية المطلقة . وانتقد تفسيرها الذي أوجب فعل الأصلح للانسان في دينه ودنياه . وبحجة ان الله أحسن نظراً للانسان من نفسه [٤] .

ورغم اقرار القاضي اثبات الواجبات على الله إلا أنه اشترط أن يكون الوجوب — محدوداً — في (الدين) فقط دون الدنيا [٥] .

لذلك اعتبر القاضي الفهم البغدادي للأصلح باطلاً — لأن الصلاح والأصلح في

(١) القاضي : المحيط بالتكليف ، مجلد ٣ ، ورقة ١٨٧ .
وانظر ، ابن رشد : المقدمات ، ١ / ١٣ ، ط السعادة — مصر .
(٢) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٤ .
(٣) القاضي : المختصر في أصول الدين ، ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ط مصر — ١٩٧١ .
والقاضي أيضاً : المغني — التنبؤات والمعجزات ، ١٥ / ١٩ ، ط مصر — ١٩٦٥ .
(٤) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٣٤ . والمغني ، ١٤ / ١٨ — ١٩ .
(٥) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٣٤ ..
والشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ٤٠٥ ..

تفسيره ــ البصري ــ لا وجوب فيه إن لم يكن متعلقاً بالدين وهو الوجه الآخر لتفسير الفعل الالهي الذي يستهدف رعاية الانسان عبر النبوة من هنا تتبدى ضرورة النبوة باعتبارها احدى تطبيقات العدل الالهي ، ووسيلته المباشرة ، في أن البعثة ، تعد لطفاً لعموم الناس وللمبعوث ذاتـه أيضاً ، لأنه لا يجوز من الله الحكيم أن يحمل المكلف مشقة لنفع مكلف آخر فقط .

وإذا علم الله أن صلاحنا في بعثة ــ شخص واحد بعينه ، وجب أن يبعثه بعينه ولا يعدل عنه إلى الغير [١] .

ويتقرر مبدأ الوجوب بصفته الاعتزالية أيضاً من خلال النظام الأكمل والمصلحة الشاملة التي تستدعيها العناية الالهية والتي لن تتحقق شروطها إلا بوجود نبي يبلغ قوانين العدل . فيكون وجوده واجباً وبعثته واجبة[٢] .

وإذا كانت الأشعرية قد رفضت مبدأ الوجوب (الاعتزالي) فان هذا المبدأ كان شرطاً في حسن أداء الرسالة ، ذلك ان (بعثة الرسول متى حسنت وجبت) أي لا بد من اقتران الوجوب بحسن الأداء في كل حال [٣] فيما أكدت الأشعرية مقاومتها مرة أخرى ، في هذه القضية عن طريق الغزالي الذي عارض مبدأ الوجوب (فبعثة الأنبياء جائزة وليست بمحال ولا واجب) [٤] وهذا موقف (وسط) فيه الخيار لله تعالى ، ليتصرف كيف يشاء بدون احالة أو ايجاب .

٤ ــ صفات النبي :

ترتبط صفات النبي الخلقية . بنظرية التكليف وحقيقة اللطف . فبما أن البعثة لطف للمكلفين . فان الله تعالى يفعلها في العباد على أحسن وجوهها .

---

(١) القاضي : المغني ــ التنبؤات والمعجزات ، ١٥ / ٣٧ ، ٩٧ ، ٣٠٠ .
والقاضي أيضاً : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٧٥ وما يليها .
(٢) انظر ، محمد جواد مغنية : معالم الفلسفة الاسلامية ، ص ١٦١ ، ط . بيروت ــ ١٩٦١ .
(٣) القاضي : المغني ــ التنبؤات والمعجزات ، ١٥ / ٦٣ .
(٤) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٨٨ ــ ٨٩ ، ط . مصر ــ اجلبي .

ومعنى ذلك . أن تكون صفات النبي متفقة تماماً مع وظيفة النبوة من حيث أنها توضيح للمصلحة والمفسدة ، وتحديد معنى التكليف .

١) وأولى هذه الصفات هي أن يكون الرسول منزهاً من المنفرات كلها (كبيرة أو صغيرة) لأن الهدف الذي وجدت البعثة لأجله ليس إلا لطف العباد ورعاية مصالحهم ، وازاء هذا الغرض . فالواجب يقضي أن يكون تأثيره في الانسان المكلف على أبلغ الوجوه وأقصاها .

فلا بد من أن يجنب الله تعالى رسوله ما ينفر عن القبول منه لأنه لو لم يجنبه عن — المنفرات — فسوف لن يجد استجابة لدعوته . أو قبولاً منه (١) .

ولذلك جنب الله تعالى رسوله (ص) من الغلظة والفظاظة وذكر علته تعالى (ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك)(٢) .

٢) واتصالاً بالمسألة الأولى فقد ثبت أنه لايجوز على الأنبياء — الكبيرة — لاقبل البعثة ولا بعدها خلافاً لما زعمه الجبائي الكبير ، من جواز الكبيرة على الأنبياء قبل البعثة إن كان لايجوز بعدها(٣) بينما أجازت الحشوية الكبيرة على الأنبياء في الحالين(٤) متمسكة في ذلك (بأباطيل) لا أصل لها نحو قولهم: ان داود هَمّ بامرأة أوريا وعشقها، ويوسف همّ بامرأة العزيز كما همت هي به إلى غير ذلك (٥) .

وإذا كان القاضي قد منع الكبائر عن النبي قبل البعثة وبعدها فانه جوز الصغائر عليه دون تنفير ، إلا أنها تقلل الثواب غير ان ذلك لا يقدح في صدق النبي ، ولا في القبول منه (٦) . ولا يزيل ولايته ، ولا يوجب عداوته ، وقد أخبر الله بأنه قد

---

(١) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٧٣ .
(٢) سورة آل عمران ، آية ١٥٩ .
(٣) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٧٣ .
(٤) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٧٣ — ٥٧٤ .
والامام يحيى بن الحسين الزيدي : رسائل العدل والتوحيد ، ص ٨٠ — ٨١ .
(٥) الآية (... ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه) سورة يوسف : آية ٢٤ .
(٦) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٧٥ .

غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر [١] .

٣) و بتأكيد هذه الصفات النبوية . فان القاضي يدرك البعد الانساني في النبي : في جواز الصغائر عليه . في نطاق بشريته على النحو الذي عاتبه الله في سورة عبس [٢] . وفي قصة اسرى بدر [٣] .

اما إذا قصد النبي الى الأداء عن الله والاخبار عنه بما أمره باداثه الى خلقه وباخبارهم اياه . فليس يجوز عليه الغلط والخطأ في ذلك ؛ لأن الله قد أوجب على الخلق طاعته فيما أمرهم به ؛ وتصديقه فيما أخبرهم به عن ربهم . فلم يكن الله ليأمرهم بتصديق من يجوز عليه خطأ . ولا بطاعة من لا يؤمن منه الغلط . ومعنى ذلك ان النبي لا يجوز عليه الخطأ في رسالته وأما فيما عدا هذه الرسالة . فهو غير معصوم ؛ ولكن بما ان الله اصطفاه من بين الناس فهذا دليل واضح على أن ذنوبه كلها مغفورة [٤] .

وهو الأمر الذي أجمعت عليه المعتزلة باستثناء (الجبائي) فلا يجوز أن يبعث الله نبياً — كافراً أو من مرتكبي الكبائر وان معاصي الأنبياء لا تكون إلا صغاراً . ومنهم من جوز أن يتعمد النبي على فعلها (الصغيرة) بينما رفض الآخرون ذلك . وقضوا بأن النبي إذا أتى صغيرة ؛ فانه لا يتعمد فعلها أو اتيانها [٥] .

على أن هذه القضية كانت من بين القضايا الخلافية بين المعتزلة والشيعة الامامية . التي نفت عن النبي صغار الذنوب وكبيرها ؛ استناداً إلى إيمانها بمبدأ العصمة — الذي أوجبته كصفة خلقية أساسية للنبي . من أجل أن تطمئن إليه القلوب .

(١) الآية (... ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) ، سورة الفتح ، آية ٢ .
(٢) اشارة إلى الآية (عبس وتولى . ان جاءه الأعمى) . (وما يدريك لعله يزكى) . سورة عبس . الآية ١ ، ٣ .
(٣) راجع : سورة الأحزاب ، آية ٢٦ ، ٢٨ .
سورة الانفال ، آية ٦٧ ، ٧٠ .
سورة البقرة ، آية ٨٥ .
(٤) راجع ، نادر : فلسفة المعتزلة ، ٢ / ١٤٠ ، ط . بغداد — ١٩٥١ .
والقاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٧٥ — ٥٧٦ .
(٥) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ١ / ٢٧٢ ، ط . مصر — ١٩٥٠ .

ولكي يستحق المقام الالهي العظيم [1] ، الذي اختاره الله من أجله .

ثانياً – النبوة والفكر الفلسفي :

بقدر التراجعات السياسية التي قدمتها الدولة العباسية للاحتلال البويهي ، وتزايد الصراع الطبقي ، وتخلخل البناء الاجتماعي فان القرن الرابع انغمر بنهضة ثقافية شاملة، في مجال العلوم النظرية والتجريبية . وابتدأت جدليات العلماء في الفلسفة والعلم والدين . من واقع الصراع السياسي الاجتماعي : بين القيم الثابتة المتمسكة بإرثها النفسي العريق. وبين مستويات التغير المتنوعة النابضة بروح النهضة الحضارية الجديدة .

وازاء الثابت الوطيد الامتثالي للسلفية، والمتحول الحركي الذي آثر الدفاع عن ثقافته الجديدة والتقدم المنهجي في العلوم ، ضد حركة الشراح والمفسرين وأصحاب الاتجاهات المحافظة .

كانت نتيجة هذا الصراع الجدلي بين الاتجاهين المتضادين في الغايات والوسائل ظهور كبار الملحدين الذين تخطوا بمقولاتهم ومواقفهم الدينية والسياسية الحدود المسموح لها من قبل الآيديولوجية العامة المسيطرة وبدأوا حركتهم–الشكّية في الدين ، والارتياب في النبوة وامكانها. وقاد هذا التيار الفلاسفة... وعلى رأسهم: الرازي ، وفصائل الدهرية والعقلانيون ، ومتكلمون منشقون . فيما كان على الطرف الآخر : الامامية وأهل السنة بكل فرقها ، وقد كان على المعتزلة كحركة فكرية لها وزنها في هذا الصراع ، أن تأخذ دورها إلى جانب الفصائل المدافعة عن الاسلام وعقيدته المركزية في النبوة ، لذلك فانها كانت – في الوقت ذاته – تبتدىء مرحلة جديدة ، وهي مرحلة الصراع مع الفلسفة ، وإن كان هذا الموقف متناقضاً ، بمقياس اتجاه الاعتزال العقلي . وتراجعا عن نصرة التيارات الفكرية المتحررة ، إلا أنه كان أيضاً موقفا مبدئياً يستند إلى الأصولية الاعتزالية ، ومهامها المقررة والثابتة في الدفاع عن العقيدة وعن النبوة ، لذلك اتصلت رؤيتها للنبوة مع النظرية الاسلامية العامة دون تناقض أو اختلاف في تفسيرها الأصولي

(١) الشيخ المظفر : عقائد الامامية ، ص ٦٠ – ٦١ ، ط . مصر – ١٩٧٣ .

بالصلة بين العالمين الالهي والانساني ، عبر معطيات الاسلام ذاته : الذي يفصل فصلا ميتافيزيائياً بين الألوهية وبين الانسانية حيث لا يمكن أن يتزل الالهٰ فيصير انساناً أو يتسامى الانسان فيصبح الهاً ...

من هنا كان لا بد من صلة بشرية سامية تكون حاملة أسمى الكمالات الانسانية . لتكون وعاء مطهراً قابلاً — للوحي السماوي — هذا الوعاء يتمثل في النبوة ولأن الله — من ناحية أخرى — بين عن استحالة اتصاله المباشر بالبشر (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب) [1] .

وجاء كلامه تعالى (من الزيتونة) [2] كواسطة ، وليس مباشرة ، وهذا يعني ضرورة الوحي — الواسطة التي تنقل الأوامر الالهية إلى النبي ليبلغها إلى الناس .

لذلك فان العناصر المشتركة الأساسية لموقف المعتزلة تعتمد على الفصل الواضح بين الحدود المختلفة التي تشكل عناصر النبوة وهي(الله والنبي والواسطة بينهما—جبريل—).

فليس ثمة خلاف بين المعتزلة والمسلمين عموماً. اقرار النبوة [3] في نطاق تفسيرها الاسلامي العام وان اختلفا في أمر ضرورتها . وتفصيلاتها الأخرى .

ولكن ما هو موقف القاضي من الفلسفة وأصحابها في هذه القضية التي يعد اقرارها مقياساً للايمان .

اعتبر القاضي أن مهام الاعتزال الأولى هي مواجهة الفلسفة وأصحابها . الذين قدحوا بالنبوة والاسلام . [4]

وإذا كانت الفلسفة الاسلامية قد استمدت أجزاء من مقولاتها ، عن اليونانية فينبغي الاعتراض لا على هذه الفلسفة ، بل على نقلتها ومترجميها (فقد وصلت كتبهم

(١) سورة الشورى ، آية ٥١ .
(٢) (يوقد من شجرة مباركة زيتونة) ، سورة النور ، آية ٣٥ .
(٣) قارن ، القاضي : المغني — التنبؤات والمعجزات ، ١٥ / ١٦٠ وما يليها .
والامدي : غاية المرام ، ص ٣٣٤ وما يليها .
(٤) انظر ، القاضي : تثبيت دلائل النبوة ، ١ / ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٠ .

إلينا فيها الشيء الكثير من النقص والتجوير والتعديل أجراه أصحاب الأغراض والاتجاهات المختلفة) (١) ؛ وعلى ذلك يتحمل مترجمو أفلاطون وأرسطو (٢) مسؤولية معاداة الفلسفة للدين لأنهم (أعداء رسول الله وأشد الناس حرصاً على التشكيك في الاسلام وصد أهله عنه) (٣).

١ – وفي مقدمة الذين صنفهم القاضي عبد الجبار مع الفلاسفة (الحداد، والوراق، وابن الراوندي، الذين نشروا أعمالهم وادعوا فيها الحجة والبرهان على ابطال الربوبية وتكذيب الأنبياء ...) (٤). وإن كان الذي يجمع هؤلاء جميعاً الاتجاه العقلاني المحض الذي كان نتيجة شيوع الفكريات المادية، والمناهج العلمية – الطبيعية.

فان هؤلاء اعتبروا العقل مقياساً كلياً لعموم الحقائق. وبديلاً للنبوة. فدافعوا عن العقل على حساب الشريعة ومصادرها. وأقاموا حججهم في ابطال النبوة. ونفي معجزاتها (٥)، واعتبروا الهداية للعقل وحده، وما في النبوة اما أن يكون موافقاً للعقل، وفي العقل غني عنه، واما أن يكون مخالفاً له ويجب أن يزول (٦). ويرى القاضي أن مثل هذه الحجة التي تلقفها هؤلاء عن البراهمة لا

(١) المصدر نفسه، ١ / ٧٧ – ٧٨.

(٢) وهم: قسطا بن لوقا، وحنين بن اسحق، وابنه اسحق، وتريزي، ومتى بن يونس، ويحيى بن عدي.
راجع، القاضي: تثبيت دلائل النبوة، ١ / ٧٦ – ١٩٣.

(٣) المصدر نفسه، ١ / ٧٦، ١٩٣.

(٤) القاضي: تثبيت دلائل النبوة، ٢ / ٣٧٤، ط. بيروت – ١٩٦٨.

(٥) من المؤلفات التي نسبت إلى ابن الراوندي، والتي قيل انه هاجم بها النبوة والاسلام، هي: المرجان، الفريد، القضيب، الدامغ، التاج، طعن نظم القرآن.
راجع، المعري: رسالة الغفران، ص ٢٣٩، ٣٤٣، ط. بيروت – ١٩٦٨.
وابن المرتضي: طبقات المعتزلة، ص ٧٨٥، ط. بيروت – ١٩٦١.
وثمة كتاب ينسب الى ابن الراوندي أيضاً، يبدي فيه موافقته للثنائية، هو: بعث الحكمة في تقوية القول بالاثنين:
راجع، القاضي: طبقات المعتزلة، ص ٩٧، ط. مصر – ١٩٧٢،
وانظر ترجمته، ابن النديم: الفهرست، ص ٤، ط. بيروت – ١٩٦٤.
والعباسي: معاهد التنصيص، ص ٧٦، ط. مصر.

(٦) راجع، الخياط المعتزلي: الانتصار، ص ١٤٢، ط. مصر الأولى – ١٩٢٥.
وانظر بدوى: من تاريخ الالحاد في الاسلام، ص ٧٧.

تقبل . وإنما تزد عليهم ، وأقصى المبررات التي يستند إليها القاضي في مواجهة البراهمة . وابن الراوندي وأصحابه . هو مبدأ الوجوب . الذي تقرره بديهية . دفع الضرر عن النفس . وفي رأي القاضي أنها مسألة يقرها كل عاقل .

أما الجانب الآخر ، فانه قد ثبت أن ما يدعو إلى الحسن ويصرف عن القبيح فانه (واجب) بدون ريب . وما يصرف عن الواجب ويدعو إلى القبيح فهو قبيح بلا شك ، فاذا صح هذا ، وكنا نجوز أن يكون في الافعال ، ما إذا فعلناه كنا عند ذلك أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات . ومنها إذا ما فعلناه كنا على العكس من ذلك .

ولم يكن في قوة العقل ما يعرف به ذلك ويفصل بين ما هو مصلحة ولطفاً ، وبين ما لا يكون كذلك. فلابد من أن يعرفنا الله تعالى حال هذه الأفعال حتى لا يكون عائداً بالنقص على غرضه بالتكليف . فليس للبراهمة او غيرهم من الذين زعموا أن هؤلاء الرسل إذا أتوا بما في العقل، ففي العقل كفاية عنهم ، وإذا اتوا بخلافه فيجب أن يكون قولهم مردود . إذ ان ما أتى به الأنبياء لا يكون إلا تفصيل ما تقرر جملته في العقل [١] .

٢ ــ وقدم الرازي الطبيب نظريته عن العالم . التي يدخل فيها الخالق في كل حال إلا أنها كانت ضد الأديان ومخاريق الأنبياء ، وحاولت أن تبرهن على أن الشرور ناتجة عن الاتباع النقلي ، وان الدين سبب الحروب لأنه يعادي الفلسفة والعلم [٢] . الأمر الذي يجعل احتمال اللقاء بين الدين والفلسفة مستحيلاً لاختلاف طرائق وأهداف ، ومباحث كل منهما . فالأديان تخلق التنافر وتنشط الصراعات . بينما الفلسفة تقود إلى صلاح المجتمع والانسان .

---

(١) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٦٤ .

(٢) راجع ، الرازي : الرسائل الفلسفية ، ص ١٨٢ ، ط . مصر ــ ١٣٢٩ هـ .
راجع ، دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص ١٤٧ ــ ١٤٨ ، ط . مصر ــ ١٩٦٦ .

واستناداً إلى هذه المقدمات . كان الرفض للنبوة نتيجة أكيدة لموقفه المعادي للدين [1] .

أما البنية الفلسفية لموقف الرازي من النبوة . هي : التماثل في العقل الانساني . فالناس يولدون وعندهم استعدادات عقلية متساوية وان العقل هو المرجع الأول في كل شيء وهو وحده كاف لمعرفة الخير والشر والنافع والضار والأسرار الالهية [2] .

ومقابل هذا الاتجاه الفلسفي التحليلي كان على القاضي أن يتخذ موقفاً صريحاً من الرازي في كتابه – تثبيت دلائل النبوة – غير انه لم يحلل عقيدة الرازي في النبوة أو يفند حجته. كما فعل مع الباطنية والرافضة . وأصحاب العقائد والديانات[3]، وإنما شدد هجومه على الناحية الشخصية للرازي واتهمه أنه (كان نصرانياً ، ويذهب مذاهب الملحدة ، ثم أظهر الاسلام وأطلق على نفسه (محمد) وكان اسمه (يوحنا) [4] .

٣ – وعبر قاضي القضاة عن سخطه لا للرازي وحده ولكن للكندي أيضاً الذي صنفه مع الملحدين الكبار (... وهذا الكندي هو أحد الملحدة الذين ظاهرهم الاسلام ... وكان أحد المياسير الذي أنفق أمواله كلها في مكاره الاسلام وفي الطعن على الأنبياء

(١) من كتبه التي تقضي بها النبوة وإبطال معجزاتها .
أ – مخاريق الأنبياء ، أو حيل المتنبئين .
ب – نقص الأديان .
راجع ، القاضي : تثبيت دلائل النبوة ، ٢ / ٣٧٤ ، ط . بيروت – ١٩٦٨ .

(٢) راجع ، الدكتور بدوي : من تاريخ الالحاد في الاسلام ، ص ٢٠٣ ، ٢٠٨ ، ط . مصر – ١٩٤٥
وانظر ، الدكتور كمال جعفر : في الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٥٦ – ٢٥٧ ، ط . مصر – ١٩٧٦ .

(٣) انظر ، القاضي : تثبيت دلائل النبوة ورده على :
الباطنية : ١ / ٨٠ ، ١٠٦ ، ١١٨ ، ١٣٥ ، ٢ / ٣٧٤ ، ٤٤٦ ، ٥٠٨ .
الرافضة : ١ / ٩١ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٣٤ ، ٢ / ٣٥٤ ، ٣٧١ ، ٥١٠ .
الزنادقة : ١ / ٥٢ ، ٩٠ ، ١٠٦ ، ١٠٨ ، ٢ / ٤١٤ ، ٤١٨ ، ٦٠٧ .
الملحدين : ١ / ٥٢ ، ١٠٨ ، ١٢٩ ، ١٣١ ، ٢ / ٤٩٩ ، ٥٠٠ ، ٦٦٠ .

(٤) القاضي : تثبيت دلائل النبوة .

أجمعين ...) [١] .

بينما حاول الكندي كما هو معروف توثيق الصلة بين الدين والفلسفة باتجاه توفيقي أقر من خلاله بالنبوة . واعترف بامكانيتها وضرورتها واتخذ موقف المؤازر لها . موفقاً بين ايمانه بالفلسفة وعدم تعارضها مع الوحي [٢] .

بل ان الكندي لم يتردد في اعلان تفوق الدين على الفلسفة أو النبي على الفيلسوف . لقدسية الحقائق التي يأتي بها النبي . ولمركزه ومقامه الروحي الذي هيأ له الاطلاع عليها . وللالزام الالهي الذي يضمن الثقة واليقين [٣] .

٤ – وباتجاه الكندي التوفيقي ، قدم الفارابي نظريته في النبوة من خلال مدينته الفاضلة . التي استمد بنيتها العامة من جمهورية أفلاطون . وإذا كان الأخير قد وضع – الفيلسوف على رأس نظام جمهوريته [٤]، فان الفارابي جعل – النبي – في قمة مدينته الفاضلة . حكيماً ، فيلسوفاً : متعقلاً على التمام [٥] ، وربما يفيض منه إلى قوته المتخيلة – نبياً منذراً – بما سيكون ، ومخبراً بما هو الآن . من الجزئيات بوجود يعقل فيه – الالهي – وهذا الانسان في أكمل مراتب الانسانية [٦] .

وتجاور صفات الفارابي الفلسفية الشروط الاسلامية العامة للنبوة . فكون النبي حكيماً فيلسوفاً . فانه في موازاة النبي الذي يعد مثلاً كاملاً من وجهة النظر الاسلامية . والعصمة مقابل تعقله . وكذلك في سائر صفاته الأخرى [٧] . وإن كان الفارابي أقر

(١) المصدر نفسه ، ٢ / ٦٣١ .
(٢) راجع ، أبو ريده : رسائل الكندي الفلسفية ، ص ٢٨ ، ط . مصر – ١٩٥٠ .
وانظر ، خشيم : الجبائيان ، ص ٢٤٧ ، ط . طرابلس – ١٩٧٠ .
(٣) الدكتور كمال جعفر : في الفلسفة الاسلامية ، ص ٢٤١ ، ط . مصر – ١٩٧٦ .
(٤) راجع ، أفلاطون : الجمهورية الفاضلة ، ص ٢٢٣ (نشرة حنا خباز) ، ط . بيروت – ١٩٦٤
(٥) خصال رئيس مدينة الفارابي تماثل مزايا فيلسوف أفلاطون . وإن كان الأول أضيف عليها اللون الاسلامي لتكون مقبولة اسلامياً .
راجع ، الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٠٥ ، ط . بيروت – ١٩٥٩ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ١٠٤ .
(٧) الدكتور مدكور : في الفلسفة الاسلامية – منهج وتطبيق ، ص ٨٤ ، ٨٥ ، ط . مصر ١٩٤٧

بضرورة النبي ووجوده . إذ اعتبر وجوده لازماً لحياة المدينة الفاضلة من الناحية السياسية والاخلاقية . لا لأن منزلته ترجع إلى سموه الشخصي فحسب . بل لفاعليته المؤثرة ودوره في المجتمع . فاشترط في رئيس مدينته أن يسمو إلى درجة العقل الفعال الذي يستمد منه الوحي والالهام (١) . باعتبار أن العقل الفعال (٢) يقوم بوظيفة كونية . وهو بعد ذلك نقطة الاتصال بالعالم العلوي (٣)

وإذا كان المعلم الثاني قد أكد النبوة وضرورتها فانه كان يتوخى المساهمة في ايقاف النشاطات المعادية للاسلام والنبوة ولكن نظريته لم تلق قبولاً حسناً من علماء الاسلام عموماً . وقياساً فان المعتزلة نرفضها تماماً . لأنها تخالف النص القرآني من نزول جبريل على النبي ، وكونها تضع الفلسفة فوق مرتبة النبوة لأن الأولى تدرك المعارف بواسطة العقل والتفكر . بينما الثانية تدركها بواسطة التخيل والمحاكاة . كما اعترض العلماء على جانبها الآخر . لأنها تجعل النبوة أمراً مكتسباً . مع أنها في رأي المسلمين جميعاً ، ليست صفة راجعة للنبي ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه . ولا استعداداً

(١) المرجع نفسه ، ص ٧٠ .
أنظر الدكتور صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٧٠ – ١٧١ ، ط بيروت ١٩٧٣

(٢) العقل الفعال : *Intelligence Active*
وهو العقل المفارق (فوق العقل الانساني) . الذي تفيض عنه الصور على عالم الكون والفساد فتكون موجودة فيه من حيث هي فاعلة ، أما في عالم الكون والفساد . فهي لا توجد الا من جهة الانفعال . وإذا أصبح العقل الانساني شديد الاتصال بالعقل الفعال ، كأنه يعرف كل شيء من نفسه – سمي بالعقل القدسي *Intellect Saint*. وهذا كله يذكرنا بقول أرسطو ان العقل الفاعل *Intellect Agent* هو العقل الذي يجرد المعاني أو الصور الكلية من لواحقها الحسية الجزئية. على حين ان العقل المنفعل *Intellect Passif* هو الذي تنطبع فيه هذه الصور .
راجع صليبا : المعجم الفلسفي ، ٢ / ٨٦ ، ط . بيروت – ١٩٧٣ .

(٣) يقترب السهروردي من الفارابي كثيراً في مسألة الاتصال بالعقل الفعال التي تكون نتيجة قوة أصلية أو فطرية ، وهذه القوة تمكن صاحبها من الاتصال بالعالم العلوي . بينما يكون شرطه الأول في صحة النبوة ، هو الأمر الالهي « ان النبي يكون مأموراً من السماء باصلاح النوع والدليل على هذا الامر هو التخصص بمعجزات تدل عليه » .
وهذه المعجزات سببها وجود قوة الهمة في نفس النبي ، الذي يكون قادرا على احداث الزلازل والانذار بالمغيبات .
راجع ، ابو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية ، ص ٢٤٦ – ٢٤٧ ، ط بيروت ١٩٦٩ .

نفسياً يستحق به اتصالاً بالروحانيات ، بل رحمة يمن الله بها على من اختارهم واصطفاهم لأداء هذه المهمة [١] .

ثالثاً ــ النبوة في الفكر الكلامي :

١ ــ الامامية :

ان تأكيد المعتزلة على الجانب الانساني للنبي . يتفق مع تعاليم الاسلام الذي أكد بشريته (انما أنا بشر مثلكم) [٢] . لذلك لم يتردد بعض المعتزلة من تجويز الخطأ على النبي (ص) ، فان مثل هذا الخطأ لا يعد ذنباً كبيراً يعاقب عليه[٣] ، وحدد أبو علي ذلك بصدور الصغيرة على طريق السهو أو الخطأ (إذ ان الله لم يخص الأنبياء والملائكة بشيء من التوفيق والعصمة دون سائر المكلفين) [٤] . فيما تمسك أبو هاشم بمبدأ العصمة ، واعتبره مبدأ مطلقاً [٥] ، (فالأنبياء معصومون عن الذنوب كبيرها وصغيرها) [٦] . وتبنى القاضي هذا الرأي واعتبره (حقاً للنبي وحده إلى يوم القيامة لا يشاركه أحد فيه ولا يقوم مقامه ولا يسد مسده) [٧] وبالنقد التحليلي ، فان الرؤية المعتزلية الأولى التي جوزت الأخطاء على الرسل كانت تؤكد بشرية النبي وطبيعته الانسانية خارج نطاق الأمر الإلهي ــ الوحي ــ وهي نظرة جديرة بالاعتبار من خلال واقع الفكر المعتزلي . ومفهوماته للارادة الانسانية .

أما مبدأ العصمة المطلق الذي تمسك به أبو هاشم وأقره القاضي فانه كان رداً على الامامية ، التي أضافت هذا المبدأ إلى فكرها واعتبرته صفة من صفات أئمتها . وعلى هذا النحو يمكن القول بأن الخط الذي اتبعه القاضي ومدرسته في طرح فكرياتهم كان يمثل (تلفيقاً) من ناحية وضرورة أملتها ظروف العصر من ناحية أخرى . فلقد جعلت الامامية هذا المبدأ ــ العصمة ــ خطاً مشتركاً بين أئمتها الأثني عشر . وبين النبي ،

---

(١) انظر ، الهاشم: الفارابي ، ص ١٤٢ ط. ثالثة ، بيروت ١٩٦٨ .
(٢) سورة الكهف ، آية ١١٠ .
(٣) راجع ، القاضي : المغني ، التنبؤات والمعجزات . ١٥ / ١٩٧ – ١٩٩ .
(٤) راجع ، الايجى : المواقف ، ٣ / ٤٢٩ .
(٥) تجوز الزيدية الخطا على الأنبياء على وجه النسيان والزلل ، لا على سبيل العصيان أو التعمد .
راجع ، يحيى ابن الحسين : رسائل العدل والتوحيد ، ١ / ١١١ – ١١٢ ، ط. مصر ١٩٧١ .
(٦) راجع ، التهرستاني : الملل والنحل ، ١ / ٨٥
(٧) القاضي : تثبيت دلائل النبوة ، ٢ / ٥٢٩

لذلك جعلوا الامام جامعاً لصفات النبي (ما عدا النبوة) وأن يكون معصوماً لعدم جواز الخطأ والسهو عليه [1]، وإزاء هذا التماثل الذي وضعته الامامية. فان القاضي يوجه اتهاماً قاسياً: (أرادوا كيد رسول الله «ص» وافساد دينه وتشكيك الناس في نبوته)[2] وعد القاضي متولات متقدمي الشيعة احدى المسائل التي ألصقت بالامام علي بن أبي طالب. وانه ابتلي بها. إذ انه (لم يحتج لنفسه بأنه معصوم لا يجوز عليه الخطأ . . . ولا بأن المعجزات ظهرت عليه)[3]. وإذا كان القاضي قد نقض مبدأ العصمة الشيعي فإنه يفند أساطير الدوائر المتطرفة وما نسجته من خرافات [4] لتأكيد مبدأ العصمة بدءاً من قولهم (ان رسول الله «ص» قد كان عرفه «لعلي» عدوه ووليه وما يجري عليه بعده .. وانه خرج إلى صفين. وهو يعلم أنه لا يظفر بمعاوية .. وأن معاوية سيرفع المصاحف)[5].

وإزاء هذا التقرير المتس الذي نسبه متطرفو بعض الامامية للنبي (ص) في تعزيز نظرياتهم ودعواتهم، فالقاضي يرى أن من أوليات العلم وبديهاته (اجتلاب النافع ودفع الضار .. ولولا ذلك لكان طلب العلم جهلاً)[6].

ويحتج القاضي بالنص القرآني (ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء)[7].

ويخاطبه الله في قوم كانوا يظهرون له الحيل فيظن ذلك بهم (ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه، وهو ألد الخصام)[8]. النص القرآني، وهو المصدر الأول، يؤكد أن النبي لم يكن يعلم الغيب. ولا يعرف دخيلة الناس أوسرائرهم. بل الله هو المتولي في ذلك واذا افترضنا العكس، لكان أولى بالنبي أن يتجنب أذى قريش ويتفادى هزائمه أمام جيوش المشركين وهجماتهم.

ويعتقد القاضي أن الاشارات القرآنية كافية لافحام هؤلاء الذين اعتقدوا بعصمة

(١) القزويني: قلائد الخرائد ى أصول العقائد، ص ٩٣، ط. بعداد - ١٩٧٢.
(٢) القاضي: تثبيت دلائل النبوة. ٢ / ٥٢٩.
(٣) القاضي: تثبت دلائل النبوة، ٢ / ٥٢٩ - ٥٣٠
(٤) أنظر، الطوسي. البيان في تفسير القرآن، ١ / ٢٥٥، ط النجف ١٩٥٧.
(٥) راجع ذلك بتفصيل، القاضي: تثبيت دلائل النبوه، ٢ / ٥٣٣.
(٦) المصدر نفسه.
(٧) سورة الاعراف، آيه ١٨٨.
(٨) سورة البقرة، آية ٢٠٤.

الأئمة. ويؤكد ذلك أن (الامام علي وولده كانوا جميعاً لا يعلمون ما يدعيه هؤلاء فيهم) [1] .

٢ – الغلاة :

ومع نهايات القرن الثالث اتبع الارتيابيون والملحدون تاكتيكاً ذكياً بانتمائهم إلى الحركات الثورية سياسية كالشيعة، أو عقائدية اجتماعية كالقرامطة . وبدأوا من بين صفوف تنظيماتها يمارسون نشاطهم الفكري الذي استهدف في بدايته اثارة شكوك حول الله ، والنبوة والقرآن . وكان ابن الراوندي الذي خرج على الاعتزال أبرز هؤلاء الشكاك متستراً تحت غطاءات عقائدية عديدة [2] ، فقدم كتابه الذي ادعى فيه ان في القرآن نقصاً وزيادة ، وإن كان الجاحظ قد تصدى له، ونقض عليه مقالته الشكية [3] ، فان آثار محاولته ، أصبحت ظاهرة لبعض الغلاة وكبار المتطرفين في توجيه اتهامات مماثلة للقرآن . هدفها : ابطال النبوة . وتعطيل الشريعة. وتنبه القاضي إلى هذه المحاولة فأدخلها في دائرة نقده التحليلي . متمكناً من ربط مقدماتها بنتائجها التي استقرت في منهجية الفرق المتطرفة واضعاً يده على ما أثاره الانتصار الذي حققته فصائل الاسلام في عهد أبي بكر وعمر في معركة القادسية ، وتصفيتها للنظام الفارسي الثيوقراطي الذي كان يستمد وجوده من الزرادشتية فكراً وفلسفة ونظاماً .

وان قراءتنا لتاريخ الفرق وتشكيلاتها المتطرفة، يوضح لنا مدى الجهد الذي بذله الغلاة في إبطال النبوة ، واسقاط عنصرها الأساسي – القرآن – فثمة فرق انطوت تحت ستار التشيع ، جعلت من مؤسسيها أنبياء ورسلاً ومن الأئمة آلهة [4] . فابتدأ محمد ابن نصير النميري [5] الذي زعم أنه نبي بعثه أبو الحسن العسكري ، ويقول في

---

(١) راجع ، القاضي ، تثبيت دلائل النبوة . ٢ / ٥٣٤ – ٥٣٥

(٢) راجع ، الخياط : الانتصار ، ص ١٤٢ .

(٣) القاضي : تثبيت دلائل النبوة ، ١ / ٦٣ ، ط بيروت – ١٩٦٦

(٤) راجع القاضي : المغني ، الامامة ، القسم الأول ، ص ١٣ – ١٥ .

(٥) تنسب إليه فرقة « النميرية » . زعم النميري أن الله حل فيه ، وانه نبي وصنف مع الرافضة .
راجع البغدادي . الفرق بين الفرق ، ص ٢٣٩ ، ط بيروت – ١٩٧٣ .
وانظر ، النوبختي : فرق الشيعة ، ص ١٠٢ . ١٠٣ ، ط النجف – ١٩٦٩ .
والجرجاني . التعريفات ، ص ١٢٦ ط تونس – ١٩٧١

الامام علي : انه كان المأ ، فيما أباح المحارم . وتواصل عمل الغلاة وانتشروا على فرق عديدة ، وثمة ثلاثة ممن ادعوا النبوة (أحمد بن موسى ، احمد بن أبي الحسن ، وأحمد آخر لم يتفقوا على تسميته)، وادعى هؤلاء النبوة عن أبي محمد (فسميت النميرية أو النصيرية) [١] .

وعملت فرقة اليزيدية على اسقاط مبدأ النبوة ، وإلغاء دور العرب المسلمين الحضاري حين ادعت وعملت في ضوء مقولتها (ان الله سيبعث رسولاً – من العجم – وينزل عليه جملة واحدة ويترك شريعة النبي محمد) [٢] .

وفي ذات الاتجاه برزت الخطابية [٣] لتنشر تصوراتها في ابطال النبوة فزعمت ان الأئمة ، أنبياء ، وادعى آخرون منهم : ان الأئمة آلهة والحسنين ابنا الله [٤] .

وتصاعدت درجات الغلو عند – الغرابية [٥] – في ادانة جبريل ولعنه ، لأنه أخطأ

(١) النميرية : قال اتباعها بظهور الروحاني بالجسماني أمر لا ينكره العقل ، اما في جانب الخير ، فلظهور جبريل بصورة بشرية ، واما في جانب الشر كظهور الشيطان بصورة انسانية وظهور الجن بصورة بشر متكلم بلسانه .
ولما لم يكن من هو أفضل من الامام علي وأولاده ، قلنا ظهر الحق تعالى بصورتهم ونطق بلسانهم ، وأخذ بأيديهم . ومن هنا أطلقت الألوهية على الأئمة ، واثبتت هذا الاختصاص لعلي دون غيره ، لأنه كان مخصوصاً بتأييد من الله ، مما يتعلق بباطن الأسرار .
الكرماني : الفرق الاسلامية ، ص ٤٨ – ٤٩ ، ط بغداد – ١٩٧٣ .
(٢) تعد الجناح الثالث لفرقة الاباضية الخارجية . وهم أصحاب يزيد بن أنيسة حكموا بأن أصحاب الحدود مشركون ، وأن كل معصية صغيرة كانت أو كبيرة شرك .
راجع ، الكرماني : الفرق الاسلامية ، ص ٧٠ ، ط بغداد – ١٩٧٣ .
(٣) تنسب هذه الفرقة إلى أبي الخطاب محمد بن ابي زينب الأجدع الأسدي الذي عزا نفسه إلى ابي عبدالله جعفر بن محمد الصادق ، فلما وقف الصادق على تطرفه وغلوه في حقه تبرأ منه . ادعى النبوة ثم الرسالة . وقال انه من الملائكة وانه رسول الله على الأرض ، قتله عيسى بن موسى في زمن المنصور .
القمي : المقالات والفرق ، ص ٨١ – ٨٢ ، ط طهران – ١٩٦٣ .
المقريزي : الخطط ، ٤ / ١٧٤ ، ط مصر – ١٣٢٦ هـ .
(٤) الاسفراييني : التبصير في الدين ، ص ١١١ ، ط مصر – ١٩٥٥ .
والرازي : اعتقادات فرق المسلمين ، ص ٥٨ ، ط ١٩٣٨ .
(٥) وهم الذين قالوا : ان علياً كان أشبه بمحمد من الغراب بالغراب ، والذباب بالذباب . ويلعنون جبريل ، وقال شاعرهم :

الطريق في تبليغ الرسالة إلى النبي محمد بدلاً من الامام علي [١] .

واكتسبت — الذمية — صفتها في اساءتها للنبي وذمه شخصياً وزعموا أن علياً (اله) بعث محمداً ، ليدعو إليه ، فادعى الأمر لنفسه [٢] .

واستغرقت دائرة الغلو جناحاً آخر هيأته مواقف بيان النهدي الذي استخدم التأويل بمزاجه الذاتي . فزعم أن الآية (هذا بيان للناس) [٣] اشارة الهية له، فادعى النبوة لنفسه [٤] .

وعلى الطريق ذاته ، ادعى — المغيرة بن سعيد [٥] — النبوة والامامة معاً . وقال (ان جبريل يأتيه بالوحي ، وانه يحيي الموتى [٦] وان الرسل لا تنقطع أبداً) [٧] .

٣ — البهائية :

ورثت البهائية أكاذيب المغيرية فقالت باستمرارية الوحي وعدم انقطاعه، الأمر الذي يؤدي بالضرورة إلى عدم قناعتها بختم النبوة المحمدية[٨] . ونفت تفوق لغة القرآن، وامتيازها على الكلام البشري ، في كل جوانبها، فصاحة وبلاغة ، وانكرت أخباره

= غلط الأمين فجازها عن حيدره . انكروا نبوة محمد .
الكرماني : الفرق الاسلامية ، ص ٤٢ ، ط بغداد — ١٩٧٣ .

(١) المرجع نفسه .

(٢) الذمية : أصحاب العلياء بن ذراع الدوسي زعموا أن علياً اله وأنه بعث محمداً يدعو إليه ، فادعى الأمر لنفسه .
راجع بتفصيل ، الكرماني : الفرق الاسلامية ، ص ٤٣ .

(٣) اشارة إلى الآية (هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين) سورة آل عمران آية ١٣٨ .

(٤) البياتية : احدى فرق الغلاة الثلاثة الأولى التي انفصلت عن التشيع ، قالوا بالوهية علي ، وبالتناسخ والتجسيم .
راجع ، الكرماني : الفرق الاسلامية ، ص ٣٥ — ٣٦ ، ط بغداد ١٩٧٣ .

(٥) كان منجماً وماجداً كبيراً . قتله خالد القسري سنة ١١٩ هـ .
الزركلي : الاعلام ، ٨ / ١٩٨ — ١٩٩ .

(٦) النوبختي : فرق الشيعة ، ص ٧٥ ، ط النجف — ١٩٦٩ .

(٧) القمي : المقالات والفرق ، ص ٥٠ — ٧٤ ، طهران — ١٩٦٣ .

(٨) راجع ، عبد الرحمن الوكيل : البهائية (تاريخها وعقيدتها) ، ص ٢٢٣ ، مصر ١٩٦٢

المستقبلية ، ورفضت أن تكون المعجزة طريقاً للنبوة [١] .

٤ ــ القاديانية :

وهي الوجه الآخر للبهائية التي تعد في وقتنا الحاضر من أخطر الحركات الرجعية . عداء للاسلام وقيمه التقدمية بعد أن افتضح أمر تسترها بالاسلام وعلاقاتها المشبوهة مع الاستعمار والامبريالية العالمية والصهيونية العنصرية وكل الأطراف المعادية لحركة الشعوب في التحرز الوطني والاجتماعي ويتضح خطرها الديني في تنظيم دعواها على أساس ــ نبوة ــ منافسة لنبوة محمد (ص) وقد اعلنت منظماتها تفضيل الغلام القادياني على أكثر الأنبياء [٢] .

٥ ــ الحلولية :

وهددت الحلولية مبدأ النبوة وفي مقدمتها الاسماعيلية التي اشتهرت بتأويلاتها فقالت (ان النبي أب للمؤمنين وأن علياً أمهم وان النبي حل في علي بالعلم والمعرفة . فتولد منهما سوياً العلم الباطني) [٣].

وعبر مبدأ الحلول توجهت بعض فرق المشبهة إلى هدم النبوة ، فادعت أن النبوة والرسالة عرضان حالان في النبي ، والنبوة ليست هي المعجزة ولا الوحي ولا العصمة[٤].

وقد تصدى القاضي لكل الفرق التي انضوت تحت مظلة الحلول واعتبر مذاهبهم باطلة لتهديدها عقيدة التوحيد والعدل فنقض دعواهم بعد أن كثرت بدعهم وأكاذيبهم على الأنبياء [٥] وتبدى الوجه الآخر لهذا الخط في عقيدة التناسخ ...

٦ ــ التناسخ :

التي شاعت بين فرق الغلاة . فزعمت الجناحية (ان روح الاله) كانت في آدم ثم

(١) أبو الفضائل الحرفادقاني : الحجيج ، ص ٣٩ ، ٤١ ، ٤٧ ، ٧٠ ، ٧٢ ، ١١٩ (بدون تاريخ) .
(٢) راجع أبو الحسن الندوي : القاديانية ثورة على النبوة والاسلام ، ص ٤ ــ ٦ ، ط مصر الثانية
(٣) أبو المعالي الحسيني : بيان الأديان (الترجمة العربية) ، ص ٤٢ .
(٤) الاسفراييني : التبصير في الدين ، ص ٦٨ ، ط مصر ــ ١٩٤٧ .
(٥) القاضي عبد الجبار : تثبيت دلائل النبوة ، ١ / ١٣٧ ، ط بيروت ١٩٦٦ .

شيت . ثم صارت إلى الأنبياء والأئمة حتى انتهت إلى الامام علي وأولاده الثلاثة من بعده . . ثم صارت إلى عبدالله بن معاوية الذي لم يمت ويحيا بأحد جبال أصفهان الأمر الذي جعل أتباع هذه الفرقة ينكرون يوم القيامة [1] .

٧ ـ المشبهة :

توجهت بعض فرق المشبهة إلى هدم النبوة بقولها ان (النبوة والرسالة) عرضان حالان في (الرسول أو النبي) [2] .

ولئن وافق القاضي المشبهة بعرض القرآن وحدوثه . فانه يؤكد على أنه ـ أنزل ـ اذ تحمله من يحكيه ويؤديه على جهته . وهذا بالتعارف قد صار كالحقيقة لأن المنشد منا لقصيدة امرىء القيس يقال : ان ما أنشده هو شعر امرىء القيس . ولا يدعي في ذلك الخروج عن التعارف والحقيقة [3] .

إلا أن بعض محاور المشبهة تجاوزت بآرائها إلى أبعد من موقفها الحلولي ، برفضها أن تكون النبوة هي : المعجز والوحي والعصمة . ففي رأيها أن من حصلت فيه هذه (المفردات النبوية) وجب على الله أن يرسله إلى الخلق لذلك المعنى ! فاذا أرسل يكون مرسلاً ولم يكن قبله مرسلاً [4] .

وعلى أي الوجهين تفسيراً ، فانه يلغي الجملة الاسلامية بعموميتها . فان آمنت بنبوة محمد (ص) فانها أسقطت نبوات من سبقه من الانبياء والرسل . وان اكتفت بنبوة نبي قبله . فانها هدمت نبوة محمد (ص) .

---

(١) القمي : المقالات والفرق ، ص ٤٤ .
والنوبختي : فرق الشيعة ، ص ٢٩ – ٣٢ .
والرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٥٩ .
(٢) الاسفراييني : التبصير في الدين ، ص ٦٨ .
(٣) القاضي المعتزلي : متشابه القرآن ، ٤٨٨/٢ .
(٤) الاسفراييني : التبصير في الدين ، ص ٦٨ .

٨ — أهل السنة :

وامتد الغلو إلى الأجنحة المنفصلة عن أهل السنة . فقد ذكـر ابن حزم [١]: (... وآخرون كانوا من أهل السنة فقالوا : قد يكون من الصالحين . من هو أفضل من الأنبياء والملائكة (ع) ، وان من عرف الله حق معرفته سقطت عنه الأعمـال والشرائع) . وإن كان ابن حزم لم يحدد هوية هذا الجناح المنشق ، فان المقدسي يوثق الغلو في دائرة أهل السنة بفرقة «الصاعدية» الذين جوزوا خروج أنبياء بعد نبينا (محمد) بحجة أن النبي قال : (لا نبي بعدي إلا ما شاء الله) [٢] .

٩ — المعتزلة :

وأوّلتْ الحائطية [٣] الآية (وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه ، إلا أمم أمثالكم)[٤] .

وزعمت أن تأويل هذه الآية ، انه في كل أمة رسولاً منها [٥] لقوله تعالى (وان من أمة إلا خلا فيها نذير) [٦] ، وفي مثل هذا الاستخدام التأويلي الذي حملته الحائطية على مجازات (ذاتية ، مصلحية) هدم للنبوة ، حيث جعلت النبوة عامة في جميع الأمم وقسمة مشتركة بين الانسان والحيوان ، وهذا أمر يرفضه العقل والواقع [٧] ، وقد وثق القاضي تفسير هذه الآية ، ونقض زعم الحائطية ومن تابعها في تأويلها فان الله قصد بقوله في آية الانعام — التي تأولها ابن حائط على غير حقيتها — ان الدابة والطائر من

(١) ابن حزم : الفصل ، ٢ / ١١٤ ، ط مصر — ١٣٧٠ هـ .
(٢) المقدسي : البدء والتاريخ ، ٥ / ١٤٩ .
(٣) الحائطية أو (الحابطية) : تنسب إلى أحمد بن حائط ، طردته المعتزلة منها . كان من معتزلة بغداد ، له آراء كثيرة ومواقف مخالفة .
راجع ، الخياط : الانتصار ، ص ١٤٨ ، ١٥٠ ، ١٥٢ ، ٢١١ ، ط مصر — ١٩٢٥ .
(٤) سورة الانعام ، آية ٣٨ .
(٥) الشهرستاني : الملل والنحل ، ١ / ٩٢ .
(٦) سورة فاطر ، آية ٣٤ .
(٧) راجع ، الدكتور السامرائي : الغلو والفرق الغالية ، ص ١٥١ — ١٥٢ ، ط بغداد — ١٩٧٢

جنس واحد .

أما الزعم بأنهم مكلفون ، فمحال إذا علمنا أن الصبي قبل البلوغ لا يكلف لفقد العقل . فالبهائم والطير أولى بذلك (١) .

ونسب إلى معمر بن عباد (٢٢٠ هـ) أنه أنكر أن تكون المعجزات من فعل الله ، لأنها أعراض ، أي كون الجسم على وجه لم تجر به العادة وذلك بحصول نوع من الاعراض فيه . ولما كان الله تعالى لا يخلق ، على رأي معمر إلا الأجسام ، وكانت الأجسام هي التي تخلق الاعراض في نفسها لم يكن شيء من المعجزات من فعل الله . وإذا توثق هذا القول ، فان رأي معمر يبطل الشريعة كلها ، لأنه يؤدي إلى أن القرآن ليس من فعل الله ، سيما وأنه نفى كلام الله على معنى الفعل وعلى معنى الصفات الأزلية (٢) .

وتندرج عموم هذه الفرق والآراء الشخصية في دائرة (الغلو) ازاء تطرفها المتصاعد الذي أسهم في انبثاق الثنائية في صياغاتها المتنوعة وأشكالها العديدة ، التي انعكست في الفكر الديني ، بمقولات التناسخ والباطنية ، والارتيابية وغيرها .

ويحسم القاضي الأمر كعادته فيقول : ان الأصل الذي يجمع هذه كلها هو : لالحاد . لكنهم (تستروا) بهذه المذاهب فاستهدفوا « ابطال الشريعة » بعد ان انتهوا الامام إلى صفة النبوة . فأوجبوا الحاجة إلى الأئمة من حيث لا يتم التكليف ورد حال لمكانين الأيهم .

رابعاً – النبوة في مواجهة ميثولوجيا التصوف :

وإذا كانت الحركة الاعتزالية قد رصدت الاتجاهات اللاعقلية في تفسير الدين . اقصاء الاجتهادات المضادة للعقيدة الاسلامية ، فانها بنفس الاقتدار طوقت ما أذاعته مض المتصوفة في عصر تدهور الثقافة العقلية وتراجع الفكر العلمي الذي يمثل ردة عن

---

(١) القاضي عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن .
ورة الانعام ، ص ١٣٠ ، ط بيروت (بدون تاريخ) .
(٢) راجع . البغدادي : أصول الدين ، ص ١٧٧ ، ط استانبول – ١٩٢٨ .

الفكر المتقدم المستنير . تبدى ذلك في نبذ العقل وانكاره والانشغال بالغيبيات والخرافات والاعتقاد بسلطان مطلق للأنبياء لا بوصفهم وسطاء وشفعاء إلى الله فحسب ، بل أضفت عليهم القدرة الخارقة وكأنهم متصرفون في هذا العالم نيابة عن الله ... واعتقدوا ، من ناحية أخرى ، بقدرة شيوخهم على إلحاق الضرر فيمن لا يعتقد ولايتهم [1] . بل بلغت العقول من الشلل حد الاعتقاد في مقدرة الأولياء على نقض قوانين الطبيعة الثابتة [2] (كالمشي على الماء ، وكلام البهائم ، وطي الأرض ، وظهور الشيء في غير موضعه ووقته) [3] .

وحاول كتبة التصوف توطيد هذه الخرافات بلجوئهم إلى التفسير الظاهري للقرآن نحو الآية : (أن آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك) [4] وقصة مريم حين قال لها زكريا (أنّى لك هذا ، قالت : هو من عند الله) [5] . ... فيما جوز الكلاباذي وقوع هذه الخوارق في عصر النبي وفي غيره [6] وانحدر النووي إلى حد البرهنة على كرامة (الولي) عقلياً وتأكيد وقوعها بالفعل فقد زعم (ان مذهب أهل الحق اثبات كرامات الأولياء ، وانها واقعة موجودة مستمرة في الاعصار يدل عليها دلائل العقول وصرائح

---

(١) من بين المرويات الأسطورية ، ما حدث للعالم ابن دقيق العيد (٧٠٢ هـ) من السيد البدوي إذ اعترض على عدم حضور السيد البدوي صلاة الجماعة ، فرد البدوي : اسكت وإلا أطير لك دقيقك ، ثم دفعه دفعة رقيقة ، فما لبث إلا وأن شعر ابن دقيق وقد رفع في الهواء وألقى به في جزيرة مجهولة فتاب وندم ان اعترض على الأولياء فصفح السيد البدوي عنه .
الدكتور سعيد عبد الفتاح : السيد البدوي ، ص ١٣٠ ، ط القاهرة الثانية – ١٩٦٧ .

(٢) راجع ، الدكتور صبحي : التصوف – ايجابياته وسلبياته – عالم الفكر ، ص ٣٦١ ، ٣٦٢ يونيو – ١٩٧٥ .

(٣) الكلاباذي : التعرف على مذهب أهل التصوف ، ص ٤٤ ، ط مصر – ١٩٣٣ .
وانظر ، الدكتو حسن الشرقاوي الذي أكد هذا الجانب الأستعراضي .
راجع ، : ألفاظ الصوفية ومعانيها ، ص ٢٦٧ – ٢٦٨ ، ط مصر – ١٩٧٥ .

(٤) سورة النحل ، آية ٤ .

(٥) سورة آل عمران ، آية ٣٢ .

(٦) راجع الكلاباذي : التعرف على مذهب أهل التصوف ، ص ٤٤ .
وانظر ، الشرقاوي : الفاظ الصوفية ، ص ٢٦٧ – ٢٦٨ .

النقول) [1] .

وفي طريق معاداة الثقافة والمنهج العلمي وتفشي الغيبيات . بدأت سلسلة الأساطير تأخذ كيفيات خاصة . باعتبارها احدى دعائم التصوف في زمن التراجع الحضاري [2].

ولم يستطع المتصوفة وأنصارهم أن يضعوا حداً فاصلاً بين المعجزة والكرامة . فالنووي يذكر (وأما الفرق بين المعجزة والكرامة فلا يفترقان في جواز العقل الا بوقوع المعجزة على حسن دعوة النبوة ووقوع الكرامة دون ادعاء النبوة) [3] والذي يفهم من النص أنه مجرد صياغة لفظية ، دون أن يقدم لنا ما تعنيه المعجزة وما تعنيه الكرامة . من الناحية الكيفية مع اقراره بعدم اختلافهما إلا بالاسم [4] .

رفض المعتزلة وفي مقدمتهم القاضي عبد الجبار ، كرامات الصوفية جملة وتفصيلا، فقد أنكرها الجبائي [5] انسجاماً مع عقليته الاعتزالية ، ومنهجه النقدي ورفض أبو هاشم الخوارق التي أضافها المتصوفة لأوليائهم . رفضاً مطلقاً [6] ومثل هذا الرفض كان نابعاً عن ايمانهم بالنبوة باعتبار أن صاحبها هو الجدير بالمعجزات أو الكرامة الأمر الذي جعل الجبائيين يبالغان في عصمة الأنبياء [7] عن الذنوب كبيرها وصغيرها ومثل هذا التنزيه يدل على عناية الجبائيين بأن يسمو النبي عن سائر البشر (الخطاة) حتى لا يكون هناك مجال للطعن في رسالاتهم ، أو بما يأتون به من وحي وتشريع ، فان من عرف الخطأ وارتكب المعاصي لا يجد في الغالب الأعم قبولاً لما يقول ولا يستطيع أن يؤثر في من أرسل إليهم . بالتعاليم والمثل الكبرى [8] .

(١) النووي : بستان العارفين ، ص ٥٢ – ٥٣ ، ط مصر – ١٣٤٨ ﻫ .

(٢) يمكن القول ان التصوف استنفد مقوماته في القرن السابع بعد أن أصبحت المخاريق والأساطير أبرز تقاليده .
راجع ، الدكتور محمد عبد الفتاح : السيد البدوي ، ص ١٢٧ وما يليها .

(٣) النووي : بستان العارفين ، ص ٥٥ ، ط مصر – ١٣٤٨ ﻫ .

(٤) يذكر ابن خلدون مع اقراره وكرامات الأولياء أن الفرق بينهما وبين المعجزة هو (التحدي) !
راجع ، ابن خلدون : المقدمة ، ص ٤٤٨ ، ط دار الشعب – مصر .

(٥) القاضي : المغني – اعجاز القرآن ، ١٦ / ١٥٢ – ٤١٤ .

(٦) راجع ، خشيم : الجبائيان ، ص ٢٥٣ – ٢٥٥ .

(٧) الشهرستاني : الملل والنحل ، ١ / ٨٤ – ٨٥ ، ط مصر – ١٩٦٧ .

(٨) راجع ، خشيم : الجبائيان ، ص ٢٥٣ .

وإذا كان الجبائيان قد رفضا (الكرامات) دفاعاً عن النبوة فانهما آثرا أن يتركا للقاضي عبد الجبار ، مهمة التحليل النقدي بعد أن ثبتت الحنبلية [1] هذه القضية ، وانزلقت الأشعرية في تأكيدها ، فاعتبرت الكرامة مظهراً من مظاهر الاقتدار الانساني المتصل بالقدرة الالهية ، أو من خلالها [2] .

وعلى هذا الأساس قدم القاضي تحليله العقلي ، في رفض الادعاء الأشعري ، إذ ان (الصغير من الكرامة في حكم الكبير المعجز ... فليس لهم أن يقولوا احياء صغير الحيوان كرامة . واحياء الموتى من الناس معجزة لأن الحال في الجميع واحدة ، إذا استوت في انتقاض العادة) [3] ، (فلا كرامة لولي أو صحابي) [4] .

ومثل هذا التقرير يفضي إلى انهاء دور التصوف الاستعراضي واسقاط خوارقه الأسطورية،وتجريداته الغيبية التي تمسكت بها زوايا التصوف والتي زعمت أن أولياءها (يمشون على الماء،وتطوي لهم الأرض والمنازل ،ويحصل لهم المراد من الطعام والشراب

(١) فقد وجدت ميثولوجيا التصوف من يدافع عن وحداتها الأسطورية ، فالامام الجويني يقول : (...... الذي صار إليه أهل الحق جواز انخراف ، العادة في حق الأولياء ... واطبقت المعتزلة على أفكار ذلك) .

(٢) وكانت الحنبلية من الاتجاهات الفكرية المحافظة في الاسلام بمناهضتها للفكر العقلاني ، والثقافة العلمية ، ومن بين حشدها الأسطوري ، ما زعمته (ان المعتصم بن الرشيد لما ضرب – أحمد بن حنبل – انحل عنه مئزره ، فخرجت – كف – فشدت مئزره) .
القاضي : تثبيت دلائل النبوة ، ١ / ٢١٠ ، ط بيروت – ١٩٦٦ .
وتواصلت خرافات الحنبلية وأساطيرها حين ادعت لمعروف الكوفي ما زعمته لأحمد بن حنبل من قبله .
القاضي : تثبيت دلائل النبوة ، ١ / ٢١٠ .
وإذا كانت الحنبلية قد أشاعت مثل هذا الفكر الغيبي متعاضدة مع الأشعرية التي أثبتت (الكرامة) باعتبارها – موحدة – . البغدادي : أصول الدين ، ص ١٨٥ .
فان هذا الاستخدام الأسطوري يعكس طموح الطبقة العامة وشغفها بالتصورات الخرافية ، التي تدافع عن القيم الدينية العامة (بنوايا طيبة) من خلال القوة الروحية التي عنها تصدر المقاومة أو يصدر الانتقام إذا اقتضى الأمر ، فتجسده في شخص كأحمد بن حنبل مثلا ، باعتباره مستودعاً للمثل العليا .
راجع ، هنري برجسون : منبعا الاخلاق والدين ، ص ١٣٧ ، ط مصر – ١٩٧١ .
وليام هاولز : ما وراء التاريخ ، ص ٣٣ ، ط مصر – ١٩٦٥ .

(٣) القاضي : المغني – التنبؤات والمعجزات ، ١٥ / ٢٤٣ .

(٤) المصدر نفسه ، ١٥ / ٢٤١ .
وانظر ، الشهرستاني : الملل والنحل ، ١ / ٨٤ – ٨٥ .

في البوادي والمغاور)[1] .

وإذا افترضنا تحقق مثل هذه الكرامات (المعجزة) لوجب علينا ضرورة التسليم بأن هذه التجاوزات فوق الطبيعية ، تماثل المعجزات ان لم تزد عليها ، لم تنتقص منها[2]. اذ ان كيفيتها تنطبق في خطوطها العامة وفي تفصيلاتها على المعجزات النبوية ،وبالضرورة أيضاً فانها ستكون طابعاً مشتركاً بين الأولياء والأنبياء . الأمر الذي يصنف النبي صاحب المعجزة الحقيقية في خط واحد مع مدعـي الكرامة [3] ، وبالتالي ، فانه يخل بشروط المعجزة النبوية التي خص بها الله رسوله ، والتي هي حق مكتسب للنبي من خلال القدرة الالهية .

وعلى هذا الأساس تمسك المعتزلة الأولون بالقرآن ـ كمعجزة ـ محورية ورفضوا المعجزات الوظيفية الأخرى التي نسبت للنبي من أجل دعم النبوة .

وإن كان القاضي لا يشارك رفاقه المعتزلة الرأي في طرح المعجزات التي رويت عن النبي (ص) . فان محاولته تتسم بقدر كبير من العقلانية والموضوعية في تخليص الفكر الاسلامي من ميثولوجيا السلف الصوفي ، كما أنها بالدرجة الأولى ، تعزز النبوة ، بما تمثله من التعاليم الشرعية وما تقوم عليه من تأسيس اعجازي ينفرد بذاته ولا تقبل المشاركة بأي دعوى .

خامساً : شروط المعجزة :

لا يختلف معيار ضبط المعجزات النبوية وشروطها عند القاضي مع المبادىء والأصول التي وقعها معظم مفكري الاسلام والفرق الكلامية وفي مقدمتها الأشعرية مع اختلاف الصياغات الشكلية :

١ ـ نظراً لمبادىء الاعتزال في التوحيد والعدل ، وايمانهم ببشرية النبي فان المعجز صفة إلهية تؤكد قدرة الله على (الاعجاز) وبهذا ترد كافة المعجزات إلى دائرة القدرة

(١) القاضي : المغني ـ التنبؤات والمعجزات ، ١٥ / ٢٤٣ .
(٢) المصدر نفسه ، ١٥ / ٢٤٣ .
(٣) القاضي: شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٨ ـ ٥٧١ .

الالهية [1] .

٢ - وتأكيداً للشرط الأول ، فالمعجز يقع من الله حقيقة وتقديراً .

٣ - أن يقع - المعجز - عقب دعوى مدعي النبوة. فلو تقدم المعجز دعوى مدعي الرسالة لما كان دليلاً على صدقه . وقد يكون دليلاً على صدق غيره .

٤ - مطابقة المعجز للدعوى . فاذا ادعى مدعي النبوة شيئاً وقرنه بالتنبيه على المعجز ولم يتطابق ما قاله مع ما حصل لم يدل المعجز على صدقه .

٥ - نقض العادة وهو ما يوطد معنى المعجزة في تجاوز طبيعة الأشياء وقوانينها الثابتة .

٦ - أما الشرط الأخير فهو أن يتعذر على الانسان فعلاً مماثلاً للمعجز أو محاكياً له . أو قريباً منه .

ومما يضبط هذه الشروط ويعززها. هو أن النبي وحده الذي (يختص) بالمعجزة دون سواه على سبيل التصديق [2] . وطبق القاضي هذا المعيار في ضبط المعجزة وحدودها وبالمعيار ذاته ، رد على الارتيابيين ومنكري النبوة .

سادساً - النبوة وماهية المعجزات :

رفض متقدمو المعتزلة امكانية وقوع المعجزات على يدي النبي التي روتها وثائق الحديث والمدونات التاريخية [3] فنفوا ما روي عن تسبيح الحصى وحنين الجذع والحمل المشوي ، وتحرك الشجرة ، والظبية ، ونبع الماء من بين أصابع النبي ، ونطق اللحم المسموم ، وحديث انقضاض الكواكب ، وانشقاق القمر [4]، وحظيت المعجزة

(١) تماثل شروط القاضي ، الشروط التي وضعها الماوردي المعتزلي الذي رد المعجزات إلى القدرة الالهية .

راجع ، الماوردي : اعلام النبوة ، ص ٢٧ ، ط بيروت - ١٩٧٣ .

والآمدي الأشعري : غاية المرام ، ص ٣٣٤ ، ط مصر - ١٩٧١ .

وقارن ، القاضي : التنبؤات والمعجزات ، ١٥ / ١٦٨ - ١٩٩ .

(٢) القاضي : المغني - التنبؤات والمعجزات ، ١٥ / ١٩٩ .

(٣) راجع ، الايجي : المواقف (بتفصيل) ، ص ٥٦٣ وما يليها ، ط القسطنطينية .

(٤) راجع ، القاضي : المغني - اعجاز القرآن ، ١٦ / ٤١٦ - ٤١٧ .

والجويني : الارشاد ، ص ٣٥٣ ، ط مصر - ١٩٥٠ .

الأخيرة باهتمام جملة خصوم المعتزلة ومعارضيهم[١] ، بعد أن أنكرها بعض المعتزلة . وشك في امكانية وقوعها « النظام » من خلال الواقع التجريبي الذي يؤكد الظواهر وارتباطها الزمني – كحدث عام . إذ لو انشق القمر كما قيل، لعلم بذلك عموم الناس غرباً وشرقاً لمشاهدتهم له [٢] .

ففي رأي النظام أن هذه القضية تتعلق بالعالم الآخر وهي شرط قيامه وتحققه (لوكان مثل هذا الحدث ممكناً فانه مشروط بقيام الساعة)[٣] لقوله تعالى (اقتربت الساعة وانشق القمر)[٤] .

فالانشقاق يؤكد شروط قيام الساعة ونهاية العالم ، ولكن النظام من ناحية المنهجية الصحيحة يحاول عقلنة المعجزة بمفهومه التجريبي الذي يؤمن بحدود الأشياء فيزيائياً . لذلك يرفض مصادر العقل على حساب المسلمات الاتباعية ومنهجيتها .

ولم يكن رأي النظام مرفوضاً من أهل السنة وحسب . ولكن من المعتزلة أنفسهم ، الأمر الذي جعل القاضي يتصدى له ويخطئه لأنه في رأيه (قصر الاستدلال والنظر) لذلك يعلن القاضي براءة المعتزلة من تفسير النظام ويدفع ببطلانه مستنداً إلى قاعدتي : الاستدلال والتأويل .

فالآية (اقتربت الساعة) تشير إلى أمر قد كان ومضى (وانشق القمر) فجاء بأمر قد كان وانقضى ومضى ، فنسق على الماضي بالماضي ، أي أنه تعالى أخبر عن شيئين قد وقعا وكانا وحصلا [٥] . ووفق هذا الاستدلال يصل إلى ان هذا الحدث وقع ماضياً ، لا بظهور المعجزة – القرآنية – ويضبط هذه الواقعة النقل المتواتر الذي أكد وقوع هذ الحدث (انشقاق القمر) ليلاً ، دون أن يعلم الناس به ، مبرراً القاضي ذلك بقوله (لأن الناس لم يكونوا من هذا على ميعاد . وانما هو حدث ليلاً وما كان عندهم خبر بأنه سيحدث وسيكون في وقت كذا فينظرونه) [٦] .

---

(١) راجع ، القاضي : المغني – اعجاز القرآن ، ١٦ / ٤١٧ .
والماوردي : اعلام النبوة ، ص ٣٣ ، ٣٤ ، ط بيروت – ١٩٦٩ .
(٢) القاضي : تثبيت دلائل النبوة ، ١ / ٥٥ ، ط بيروت – ١٩٦٦ .
(٣) القاضي · تثبيت دلائل النبوة ، ١ / ٥٥ ، ط بيروت .
(٤) سورة القمر ، الآية ١ .
(٥) راجع ، القاضي : تثبيت دلائل النبوة ، ١ / ٥٦ – ٥٧ .
(٦) المصدر نفسه ، ١ / ٥٧ .

وإذا كان هذا ما ثبته القاضي في كتاب « النبوة » فان ما يذكره في « تنزيه القرآن » اللاحق يصادر رأيه الأول إذ انه يعزو عدم رؤية الناس لحادثة الانشقاق إلى الغيوم [١] التي حجبت رؤية ذلك الحدث . [٢]

ان احتجاج القاضي يفتقد أهم عناصره الاستدلالية ازاء تضارب عرضه في كتابيه . فضلاً عن عدم قناعته ، فهو يعارض أبسط انماط المنطق . وذلك ان ظاهرة الانشقاق كمعجزة . تعد وسيلة أداء وظيفي ايماني محض ، فليس مقبولاً أو معقولاً أن تشاهد هذه الظاهرة الكونية في مكان ولا تشاهد في مكان ، بدعوى الليل حيناً ، والغيوم حيناً آخر ، فالمفروض أن تكون مثل هذه الظاهرة شاملة لتصل إلى هدفها المنشود الذي وجدت من أجله .

هذا من ناحية ، ومن ناحية آخرى فهو يرى أنه ليس ضرورياً أن ينقل هذا الحدث — متواتراً — بل (يجوز أن ينقله الآحاد) [٣] .

فان كانت مثل هذه الآية الكبرى كيفاً وتأثيراً ، لا يقومها التواتر فهل يؤكدها خبر الواحد .

سابعاً — دلالة المعجزات على النبوات :

المعجزات ذات كيفية خاصة تعد برهنة على صدق النبي فيما ادعاه من حيث وقوعها موقع التصديق ، وإذا كانت المعجزة كيفية خاصة فانها لا تقرر امراً اعتيادياً ،

---

(١) انظر القاضي : تنزيه القرآن عن المطاعن (سورة القمر) ، ص ٤٠٧ ، ط بيروت .
(٢) القاضي : تنزيه القرآن عن المطاعن (سورة القمر) ، ص ٤٠٧ .
(٣) هذه الرواية نقلها ابن مسعود كما يقول القاضي .
راجع ، القاضي : تنزيه القرآن عن المطاعن ، ص ٤٠٧ .
بينما لم يضع القاضي ابن مسعود في قائمة الرواة الموثوق برواياتهم .
راجع ، البصري : المعتمد ، لوحة ٧١ ب .
ويذكر الشهرستاني أن المعتزلة الأوائل أسقطت روايات ابن مسعود .
ولم تأخذ بها . وعابه النظام في روايته عن انشقاق القمر .
راجع ، الشهرستاني ، ١ / ٥٧ ، ٥٨ ، ط مصر — ١٩٦٧ .

كأن يقول مدعي الرسالة : اللهم ان كنت صادقاً فيما ادعيه من الرسالة ، فاطلع الشمس من مطلعها في وقتها وأجرها في مجاريها وانزل البرد في وقته والحر في حينه . هذا التقرير يعد أمراً اعتيادياً ، باعتباره موافقاً لقوانين الطبيعة ، متآلفاً معها .

وإذن فما هي المعجزة ؟ وما هي طبيعتها !

المعجزة في فهم القاضي : (أمر لا يقدر عليه العباد فضلاً عن خروجه على العادة ليعلم أنه تعالى فعله مع حكمته عند الدعوى) [١] .

فالمعجزة تتبدى في محور الاعجاز الذي يقوم عليه ، مقابل انتفاء القدرة الانسانية على مماثلتها أو تجاوزها للقانون الطبيعي العام [٢] .

فثمة خاصيتان للمعجزة إذن ، أنها فوق حدود القدرة الانسانية وفاعليتها ، شرط أن يقترن هذا التجاوز بالضرورة بقوانين الأشياء وطبائعها ، باعتبار أن المعجز أمر تصوري خارج حدود الخبرة الانسانية ولكن ، هل هذا التفسير لماهية المعجزة يدعم الزعم بأن المعجزة التي نحن بصددها من صنع النبي ؟ أو أنها احدى نشاطات فاعليته - فوق الانسانية - ونحن نعلم أن النبي انسان (قل إنما أنا بشر مثلكم) [٣] .

فالمعجزة - وإن حدثت على يدي النبي - فهذا لا يعني أنها من صنعه . وإنما أحدثها الله عبره على سبيل التصديق فيما ادعاه من النبوة [٤] لذلك فالمعجزة أمر الهي تتحقق فيمن رشح أن يكون نبياً . وبهذا المقياس فان الحشد الأسطوري للأولياء وكراماتهم لا تدل على الأمر الالهي بقدر دلالتها على الخداع والحيلة والتضليل ، ولأن المعجزة النبوية ترتبط الهيا بعلة غائية ، هدفها عدلاً مطلقاً شاملاً ، بينما الكرامات احدى وسائل منفذيها من الحذق والشعوذة [٥] .

(١) القاضي : التنبؤات والمعجزات ، ١٥ / ١٧٠ ، ط مصر - ١٩٦٥ .
(٢) المصدر نفسه ، ١٥ / ١٧١ .
(٣) سورة فصلت ، آية ٦ .
(٤) راجع ، القاضي المعتزلي : المختصر في أصول الدين ، ص ٢٣٧ ، ط مصر الأولى - ١٩٧١
(٥) القاضي : المغني - اعجاز القرآن ، ١٥٢ / ٤١٤ .
و القاضي أيضاً : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٦٨ - ٥٧١ .

ومن هنا ارتبط مبدأ تجاوز قوانين الأشياء والفاعلية الانسانية ، بالفعل الالهي المعجز الذي يظهره الله على نبيه ، نحو (احياء الموتى وابراء الأكمه والأبرص ، وقلب العصا حية ، وفلق البحر ، على أن هذه المعجزات لم تكن ميلاً استعراضياً لذاتها ، وإنما كانت ذات وظيفة غائية من أجل تصديق المدعي وتجميع الناس من حوله ، وقبول دعوته شرط أن تقع عقب ادعائه النبوة [١].

ولئن كانت هذه هي مقدمات الدلالة على النبوة ، فان القاضي يعتبر القرآن هو المعجزة الكبرى للنبي العربي [٢].

أما معرفة هذه المعجزة واثباتها فيتحقق خارج حدود المنهجية العقلية ، لأن مثل هذه المعرفة لا تتم الا – باضطرار – وفي حدود النقل وعبر المواقف التاريخية لمسيرة النبي ونضالاته. منذ أن بدأ بمكة ثم هجرته إلى المدينة حماية لدينه ازاء الهجمات المتلاحقة التي تعرض لها والمخاطر التي أحاقت بدعوته ، وهددت أنصاره .

وإن كان مدعي النبوة يجعل الدلالة عليها (القرآن) متحدياً العرب به ، كل ذلك علم بالنقل المتواتر ، كما نعلم تاريخياً البلدان وأخبارها وأخبار الملوك ، ومثل هذا الأمر متفق عليه .

وعبر هذا التوجه فان الثابت وفي حدود – النقل التاريخي المتواتر – هو أن القاضي الذي أقر بكل معجزات النبي [٣] التي روتها صحف التاريخ ودوائر الفرق الاسلامية فانه في نفس الوقت يقرر ثبوت – حجة القرآن – التي ينبغي أن تظل قائمة إلى الأبد دليلاً على نبوة الرسول (ص) [٤] وعلى ذلك فيعتبر القاضي أن هذه المعجزة القرآنية – حجة الله على العالم – وهي محور التكاليف ودعامة الدين وديمومته ، وعلى ذلك ينبغي أن تبحث هذه «المعجزة» من خلال نظرية الاعجاز القرآني على النحو الذي بيناه في الباب الأول [٥].

---

(١) القاضي : المختصر في أصول الدين ، ص ٢٣٧.

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٣٨ .

(٣) راجع ، القاضي : المغني – اعجاز القرآن ، ص ٤١٢ وما بعدها .

(٤) القاضي : المصدر نفسه ، ص ١٥٣ ، ط مصر – ١٩٦٠ .

وانظر ، الجاحظ : آثار الجاحظ ، ص ٢٤٦ – ٢٥١ ، ط بيروت – ١٩٦٩ .

(٥) راجع ، الباب الأول ، الفصل الثاني ، نظرية الإعجاز القرآني .

الفصل الثاني

الانسان

تعتبر قضية الانسان ، في مقدمة مباحث الفكر الفلسفي في مختلف عصوره وحلقاته التاريخية . ولئن كانت مسألة قدم العالم وحدوثه تحتل مركزاً رأسياً في تاريخ الفكر الفلسفي العام ، والاسلامي على وجه التحديد الخاص ، فان قضية الانسان لا تقل أهمية عن الأولى [1] ، وربما تفوقت في بعض الفلسفات على مبحث الالوهية ، يتبدى ذلك في حركة الاعتزال ، التي اعتبرت الانسان قضيتها الأولى ومقولتها المركزية التي تستند إلى أصولها المبدئية الخمسة بثبات أكيد .

فقد حاولت عبر قضاياها الأصولية ، ومسائلها الجانبية ، أن تفسر الألوهية ، توحيداً وعدلاً ، من أجل الانسان ، والدفاع عن حقوقه ، في العقل والحرية ، وهذا ما لم تفعله أية حركة فكرية ، أو كلامية في نطاق الاسلام .

وكان طبيعياً أن تكون قضية النفس الانسانية في مجمل القضايا التي تصدى لها المعتزلة بالبحث والتحليل لاباعتبارها قسمة مشتركة بين الفيزياء والميتافيزياء بل لجوانبها الاخلاقية التي تتعلق بمسائل السعادة والشقاء في الدنيا والعالم الآخر .

وقد فطن بعض الباحثين إلى أن الحركة الكلامية بكل فصائلها ومدارسها الفكرية ،

(١) انظر الدكتور جلال شرف : الله والعالم والانسان ، ص ١٩٥ ، ط مصر الثانية – ١٩٧٥ .

اتخذت موقفاً مادياً من النفس. ويرى هؤلاء ان هذا التصور المادي للنفس دخل الفكر الاسلامي بتأثيرات الرواقية التي تميزت باتجاهاتها المادية [1] وقد أكد هذا الرأي الرازي من أن « جمهور المتكلمين اعتقدوا أن النفس جسم مادي ، أو عرض من جواهر مادية » [2] وقد استغرق هذا الاتجاه معظم المعتزلة ، وأبرزهم ، أبو بكر الأصم البصري [3] الذي كان يقول « الانسان هو الذي يرى وهو شيء واحد، لا روح له وهو جوهر واحد » ونفى أن يكون محسوساً مدركاً ... « النفس هذا البدن بعينه لا غير » [4] .

واقترب العلاف من رؤية الأصم المادية بقوله ان « الانسان هو الجسد وهو المرئي الظاهري الذي له يدان ورجلان » [5] ، وقد اقترب القاضي عبد الجبار من تعريف أبي الهذيل المادي ، فالانسان عنده هو« الجملة التي نشاهدها، لا انه خارج عنها أو شيء بداخلها ، وأوضح دليل عليه هو الاشارة إلى البنية المخصوصة » [6] .

وقد اقترن هذا الحد عند قاضي القضاة بالدليل السمعي ، الذي يؤكد عنصر الانسان المادي « ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة » [7] .

وهكذا فالانسان على النحو الذي ورد في الآية ليس إلا كوناً مادياً لا علقة أو مضغة أو عظماً ، وكل ذلك لا يزيد على هذه الجملة المشاهدة . وهذا يؤدي إلى أن

---

(١) راجع ، عرفان عبد الحميد : الفلسفة في الاسلام ، ص ١٧١ - ١٧٢ ، ط بغداد الأولى .
وانظر شارل ڤرنر : الفلسفة اليونانية ، ص ١٩٢ - ١٩٣ (الترجمة العربية) ، ط بيروت - ١٩٦٨ .

(٢) الرازي : مفاتيح الغيب ، ٥ / ٣٣١ ، ط مصر - ١٨٩٠ / ١٨٩١ .

(٣) أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم ينتمي إلى الطبقة السادسة عرف بثقافته الفقهية ، واشتهر بتفسيره (العجيب) الذي حظي باهتمام الجبائي ، وكانت بينه وبين العلاف مناظرات ، وهو من مدرسة الاعتزال البصري .
راجع ، ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٥٦ ، ٥٧ ، ط بيروت - ١٩٦١ .

(٤) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ٢ / ٢٤ ، ٢٥ ، ط مصر - ١٩٥٤ .

(٥) المصدر نفسه ، ٢ / ٢٥ .

(٦) القاضي : المحيط بالتكليف ، م ٢ ، ورقة ٢٥٠ أ .

(٧) سورة المؤمنون ، آية ١٣ .

القاضي في هذا الموضع كان مادياً ؛ لا يثبت شيئاً آخر خلاف الجسم الانساني بتركيبه الخاص [1] . استناداً للدليل الذي اعتمدته .

ولفظ — النفس — لا يعني أكثر من الاشارة إلى الانسان ، فهو لا يثبتها جسماً لطيفاً كما فعل النظام [2] وغيره [3] ، ولا يعترف بها جوهراً روحياً ، كما فعل الغزالي[4] ومعظم فلاسفة الاسلام [5] .

وقد وجه القاضي نقده إلى بشر بن المعتمر البغدادي (٢١٠ هـ) ، الذي اتسمت رؤيته بالثنائية في الانسان (روح وجسد)[6] لأنه لا يمكن في رأي ابن المعتمر أن يكون الانسان حياً إلا باجتماع العنصرين (المادي والروحي) [7] .

ففي رأي القاضي أنه ليس من الضروري أن يعد في جملة الحي كل ما لا يتم معنى

(١) القاضي : المحيط بالتكليف ، م ٢ ، ورقة ٢٥١ وما يليها .
وانظر ، عبد الكريم عثمان : نظرية التكليف ، ص ٣١١ ، ٣١٢ .

(٢) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ٢ / ٢٥ ، ٢٦ .

(٣) ثمة اتجاه عرف اتباعه النفس بأنها : جسم لطيف نوراني مداخل للبدن ، والظاهر ان هذا كان يمثل ما استقر عليه جمهور المتكلمين الأوائل وصار فيما بعد رأي الأكثرية من متكلمي أهل السنة ، وهذا التصور المادي المعتدل للنفس وضع مقدمته النظام ، وتابعه فيما بعد امام الحرمين (٤٧٨ هـ) والرازي (٦٠٦ هـ) وابن تيمية (٧٢٨ هـ) وابن قيم الجوزية (٧٥١ هـ) ، وكذلك كان هذا الرأي المختار عند شيوخ الصوفية الأوائل ، أمثال : الهوجويري والقشيري .
وهذا الرأي يصور النفس على انها (أجسام نورانية سماوية لطيفة الجوهر لا تقبل التحلل والتبدل ، ولا التفرق والتمزق) ، فاذا تكون البدن وتم استعداده نفذت تلك الأجسام السماوية الالهية في داخل أعضاء البدن نفاذ ماء الورد في جسم الورد .ونفاذ تلك الأجسام النورانية (جوهر البدن هو المراد بقوله تعالى « ونفخت فيه من روحي » ، سورة الحجر ، آية ٢٩) . واستمرارية سلامة البدن شرط لحياته من خلال نفاذ الأجسام النورانية ، فاذا تولدت في البدن أخلاط غليظة منعت من سريان الأجسام الشريفة فيها ، وبانفصالها يعرض البدن للموت .
انظر ، الدكتور عبد الحميد : الفلسفة في الاسلام ، ص ١٧٣–١٧٤ ، ط بغداد . وراجع تفصيل ذلك : السراج الطوسي : اللمع ، ص ٥٥٤ — ٥٥٥ ، ط مصر — ١٩٦٠ .

(٤) راجع ، الدكتور جلال شرف : الله والعالم والانسان ، ص ٢٥٨ ، وما يليها ، ط مصر — ١٩٧٥ .

(٥) راجع ، الدكتور عثمان : نظرية التكليف ، ص ٣١٢ ، ط بيروت .

(٦) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ٢ / ٢٥ ، ٢٦ .

(٧) أنظر ، نادر : فلسفة المعتزلة ، ٢ / ٨١ ، ط بغداد الأولى — ١٩٥١ .

الحي إلا به ، فالإنسان ليس إلا الجملة (المادية) التي نشاهدها [١] .

وإن كان بشر أكثر الاعتزالية تأثراً بالفلسفة ، إلا أنه أيضاً ، ارتقى بتفسيره إلى تقرير حقيقة إسلامية ، من خلال تمييزه بين الجسد (المادي) والنفس (الروحي) .

ولعل القاضي الذي اتسم تفسيره بالأحادية المادية ، كان مأخوذاً ومتأثراً بفكريات شيخه أبي هاشم الجبائي وتصوراته المادية المحضة في تعريفه للانسان ، بصفته اللحمية كحد لا يشارك الانسان أحد فيه [٢] تمييزاً عن الجمادية التي اقترب منها الجبائي الأب في تعريفه التي عورض معارضة شديدة [٣] فالانسان عنده (ما يكون من الصورة والبنية) [٤] وهو يعني بالصورة الشكل البشري المعروف ويدل بالبنية على تركيب الجسم الانساني على نسق محدد .

والاعتراض على هذا المفهوم هو ما دام قد حد الانسان بهذه الصورة والبنية فماذا يمنع من أن يكون الجماد انساناً [٥] .

فاستدرك أبو هاشم فأضاف اللحمية إلى الصورة والبنية حتى تحد الانسان حداً لا يشاركه فيه سواه [٦] .

(١) نظرية الصلاح والأصلح

ما دام الله عادلاً ، فهو لن يفعل إلا ما هو أصلح لعباده . ولأنه خلق العالم لغرض وغاية وحكمة ، ولأن العمل دون غاية تبرزه ، أو حكمة يتوجه إليها ، ويستهدفها يصبح عبثاً [٧] .

(١) القاضي : المحيط بالتكليف ، م ٢ ورقة ٢٥٠ أ .
(٢) القاضي : المغني – المخلوق ، ٦ / ٣٦٣ .
(٣) راجع ، خشيم : الجبائيان ، ص ١٨١ – ١٨٢ .
(٤) القاضي : المغني – المخلوق ، ٦ / ٣٦٣ .
(٥) انظر ، خشيم : الجبائيان ، ص ١٨١ – ١٨٢ .
(٦) القاضي : المغني – المخلوق ، ٦ / ٣٦٣ .
(٧) القاضي : المحيط بالتكليف ، ص ١٢٠ ، ١٧١ ، ٢٣٤ .

ولما كان الله حكيماً ، عادلاً ، فانه خلق كل شيء لصلاح الانسان ، وصلاح عالمه [1].

ولذلك فان كل أفعال الله صلاح للانسان [2].

هذه هي الصياغة العامة لنظرية المعتزلة ، ولكنهم اختلفوا فيما بينهم في تفسير كيفيتها ، فالبغداديون أوجبوا على الله فعل الأصلح للانسان في دينه ودنياه ، وأن يفعل الله أقصى ما يقدر عليه في استصلاح عباده ، وإلا كان بخيلاً ظالماً [3].

وعارضت معتزلة البصرة هذا التفسير الذي وصل إلى أقصى درجات التعرض والتشويه للذات الالهية ، لذلك كان اتفاق البصريين على أن الله لم يدخر عن عباده شيئاً مما علم أنه إذا فعله بهم أتوا بالطاعة والتوبة ، وعلى هذا الموقف رتب القاضي رأيه في حقيقة الصلاح ، نحو النفع ودفع الضرر ، وعليه فلا يجب الفعل على الله لأنه صلاح أو أصلح ، لأنه لا يفعل مع عباده إلا ما ينفعهم لأن أفعاله كلها حسنة [4].

وعليه فان قاضي القضاة لم يتقبل فكرة الوجوب البغدادية في الأصلح ، لأن الصلاح والأصلح في رأيه لا وجوب فيهما ان لم يتعلقا بالدين [5]. كالأعواض عن الآلام غير المستحقة ، والثواب على مشاق التكليف والألطاف والأرزاق وغيرها [6].

غير ان هذا لا يعني انتفاء فكرة العناية الالهية في الدنيا ، فثمة ما يقوم به الله من التفضل — على عباده ان شاء ، وازاء هذا الفصل أو التمييز بين فكرة الوجوب

(١) القاضي : المغني — الأصلح ، ١٤ / ١٨ — ١٩ .
(٢) الحاكم : شرح العيون ، ص ٦٤ ، ط تونس — ١٩٧٤ .
(٣) راجع ، الجويني : الارشاد ، ص ٢٨٧ ، ط مصر — ١٩٥٠ .
(٤) القاضي : المغني — الأصلح ، ١٤ / ٢٣ وما يليها .
(٥) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٣٤ .
والشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ٤٠٥ ، ط اوكسفورد — ١٩٣٤ .
وانظر ، القاضي : المغني — الأصلح ، ١٤ / ٢٣ — ٢٤ .
(٦) القاضي : المغني — الأصلح ، ١٤ / ٢٣ — ٢٤ .

الدينية ، وبين التفضل الدنيوي ، فان القاضي رفض رأي بشر بن المعتمر : (ان لله ألطافاً لو فعلها بالكافر لآمن ، إلا أنه لم يفعل ، لأن واجبه هو ازاحة علة المكلف وتمكينه [1] معتمداً على الاستدلال السمعي نحو الآية «ولو يشاء الله لجمعهم على الهدى» [2] ، «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض جميعاً» [3] . ويرى القاضي أن بشراً فسر كلام القرآن بما لا يتعارض مع نظريته ، وبين أن مقصده تعالى [4] أن يفهم عباده أنه لو أراد أن يضطرهم ويلجئهم [5] إلى الايمان لفعل ذلك، إلا أن حكمته اقتضت أن التكليف متلازم مع اختيارهم وفعلهم ، بالاضافة إلى ألطافه بهم [6] .

(٢) نظرية اللطف الالهي

حدد المعتزلة مفهوم اللطف بأنه كل ما يوصل الانسان إلى الطاعة ويبعده عن المعصية ، لأن الله يريد السعادة والنفع لعباده ، فبعثه الأنبياء للناس رشاد لهم وهدى نحو طريق الحق ، مجنباً اياهم طريق الشر الذي يؤدي إلى فرقتهم وشتاتهم [7] فاللطف يحمل على أنه عون وانقاذ ، وبغيرهما يظلم الانسان [8] ، ولما كان الله عادلاً في حكمه ، رؤوفاً بعباده ، ناظراً إلى مصلحتهم ، فانه لا يرضى لعباده الكفر ، ولا يريد ظلماً للعالمين [9] فهو لم يدخر عنهم شيئاً فيما يعلم أو يرى أنه إذا فعله أتوا الطاعة والصلاح [10].

وتعد هذه النظرية من أبرز مشاكل الخلاف بين معتزلة بغداد ، والقاضي عبد

(١) راجع ، الخياط المعتزلي : الانتصار ، ص ٦٤ — ٦٥ ،
والقاضي : المغني — اللطف ، ١٣ / ٤ .
والقاضي أيضاً : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٢٠ — ٥٢١ .
(٢) سورة الانعام ، آية ٣٥ .
(٣) سورة يونس ، آية ٩٩ .
(٤) القاضي : تنزيه القرآن عن المطاعن ، ص ١٣٥ — ١٣٦ ؛ ط بيروت .
(٥) راجع ، القاضي : المحيط بالتكليف ، ص ٣٧٤ ، ٣٧٥ .
(٦) راجع ، الدكتور عبد الكريم عثمان : نظرية التكليف ، ص ٤٠٦ ، ط بيروت — ١٩٧١ .
(٧) القاضي : المغني — اللطف ، ١٣ / ٥١٤ ؛ ط مصر الأولى .
(٨) المصدر نفسه ، ١٣ / ٧ .
(٩) القاضي : المختصر في أصول الدين ، ص ٢٠٧ ، ط مصر الأولى — ١٩٧١ .
(١٠) الشهرستاني : الملل والنحل ، ١ / ١٠٧ ، ط مصر — ١٩٦٨ .

الجبار من زاوية رؤيتهم وفهمهم لمبدأ الوجوب .

فقد تمسكت الجبائية والقاضي بفكرة الوجوب وتعلقوا بها ؛ لأنه لا سبيل في رأيهم إلى هداية الناس الا باللطف الالهي . فيما كان بشر بن المعتمر ضد مبدأ الوجوب الذي يلزم الله الهداية . ففي رأيه أن الفعل الالهي . فعل اختياري . لذلك فان منح اللطف متوقف على الله يمنحه باختياره لمن يشاء من عباده . وأنه غير ملزم بمنح هذا اللطف أصلاً [١] ، والدلالة التي استند إليها بشر في اسقاط مبدأ الوجوب البصري . هو ان الفعل الالهي الاختياري القادر على لطيفة لو فعلها بمن علم انه لا يؤمن لآمن [٢] .

وأيضاً ، فلو كان فعل اللطف واجباً على الله . لما وجد في العالم عاص . وإذا تحقق مثل هذا الافتراض . فلا مبرر للثواب والعقاب ... وإذا وجدنا في المكلفين من عصى الله ، ومن أطاعه . علمنا أن اللطف لا يجب عليه تعالى [٣] .

وتشير ملاحظات بشر هذه إلى أنه أسس فهمه للطف . على أساس أن الله ذات كاملة . فهو لا يفعل إلا الأصلح لعباده . ويطبق عدله على من يستحقه[٤] وعلى ذلك فلا وجه لوجوب اللطف على الله [٥] .

واتخذت هذه القضية بعداً أخلاقياً . حين راجع القاضي فكريات المعتزلة ، فسجل خلافه على بشر بن المعتمر . كما رفض موقفه الشيوخ المعتزلة الأوائل الذين أوجبوا الألطاف على الله بصورة مطلقة .

لذلك آثر القاضي أن يقدم « نظرية اللطف » في اطار منهجي متوازن ، ومتكامل . وقوام اللطف عنده في الاحتمالات الثلاثة التالية :

(١) اما أن يكون متقدماً للتكليف .

(١) الخياط : الانتصار ، ص ٦٤ ، ٦٥ ، ط مصر – ١٩٢٥ .
(٢) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٢٠ ، ط مصر – ١٩٦٥ .
(٣) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٢٠ .
(٤) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ٢ / ٢٢٣ ، ط مصر – ١٩٥٤ .
(٥) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٢٠ .

(٢) أو مقارناً له .

(٣) أو متأخراً عنه .

فان كان متقدماً فلا شك أنه لا يجب ، واسقاط الوجوب في الاحتمال الأول أنه كان ينبغي ازاحة علة المكلف ، وإذن لم يكن ثمة تكليف يوجب هذا اللطف ، وينتفي مبدأ الوجوب في الاحتمال الثاني أيضاً في حال ــ المقارن ــ لأن أساس التكليف هو تفضل من الله ابتداء [١] .

وليس ثمة فرق بين أن يكون اللطف في الواجبات وبين كونه لطفاً في النوافل ، فكما كلفنا الله الواجبات ، فقد كلفنا النوافل أيضاً .

فكان يجب عليه اللطف سواء كان لطفاً في فريضة أو نافلة ويوطد هذا الرأي ويثبت صحته ، هو ان الله اذا كلف المكلف وكان هدفه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب ، وعلم أن في قدرته الفاعلة ، اختيار الواجب واجتناب القبيح ، فلا بد من أن يفعل به ذلك الفعل وإلا عاد بالنقض إلى غرضه «وصار الحال فيه كالحال في أحدنا ، إذا أراد من بعض أصدقائه أن يجيب إلى طعام قد اتخذه وعلم من حاله أنه لا يجيبه إلى طعامه ، إلا إذا بعث إليه ببعض أعزته من ولد أو غيره ، فانه يجب عليه أن يبعث ، حتى إذا لم يفعل عاد بالنقض على غرضه كذلك ههنا» [٢] .

(٣) ــ نظرية التوليد [٣] :

عمقت الحركة الاعتزلية مسألة خلق الأفعال، فبحثوا فيما يتولد من الفعل الانساني. فاذا كان الفعل الانساني مخلوقاً له ، فما الرأي في الأفعال التي تتولد عن عمل الانسان وفعله ؟ أهي أيضاً من صنع الانسان وخلقه ؟

(١) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٢١ .

(٢) نفس المصدر السابق ، ص ٥٢١ .

(٣) التولد «*Nativism*» : الفعل الصادر من الفاعل بوسط. ويقابله المباشر ، وهو الفعل الصادر عن الفاعل بدون وسط .

راجع ، صليبا : المعجم الفلسفي ، ١ / ٣٦٧ ــ ٣٦٨ .

فاذا ضرب انسان آخر ، فلا شك ان الضربة من خلق الضارب ، ولكن ما القول في الألم الذي يحسه المضروب ، وهو « المتولد » ؟ أهو كذلك من خلقه ؟

وكذلك إذا رمى انسان سهماً فقتل المرمي ، فما القول في القتل أهو كذلك من خلق الرامي ؟

أجاب بشر بن المعتمر عن هذه التساؤلات بأن كل ما تولد من فعلنا فهو مخلوق لنا ، فألوان الأطعمة وأرايحها وطعومها والألم واللذة من خلق الانسان ، وصنعه الارادي [1] بينما ميّز العلاف بين المتولدات فقال : ان كل ما يتولد من فعلي مما أعلم كيفيته فهو من فعلي ، وما لا أعلم فلا . فالألم وصعود الحجر ونحو ذلك من فعلي ، أما الألوان والطعوم وسوادا ، فتعزى إلى الفعل الالهي [2] . أما النظام فيرى أن الانسان لا يفعل إلا الحركة ، فما ليس بحركة ليس من صنعه ولا يفعل الانسان الحركة إلا في نفسه ، فاذا رمى حجراً وتحرك إلى أعلى أو إلى أسفل فذلك ليس من فعل الانسان ، وإنما هو من فعل الله ، بمعنى ان الله طبع الحجر أن يتحرك إذا دفعه دافع ، فصلاة الانسان وصيامه وحبه وكرهه ، كلها حركاته . أما الألوان والطعوم والأرايح فليست من فعله لأنها ليست حركاته [3] .

على أن الاسكافي البغدادي كان أكثر المعتزلة تحديداً لنظرية التولد ، وتعميقاً لها ، مستفيداً من مقدمات أصحابه وخبراتهم فميز بين نوعين من الأفعال :

فالفعل الذي يصدر عن الانسان ، وهو فعل مباشر ، يحتاج إلى قصد ويحتاج كل جزء منه إلى تحديد وعزم وقصد إليه وارادة له .

---

(١) الخياط : الانتصار ، ص ٦٢ ، ط مصر — ١٩٢٥ .
وانظر ، دائرة المعارف الاسلامية ، مجلد ٣ ، ص ٦٦٠ .
(٢) القاضي : المغني — التولد ، ص ١٢ .
وانظر أمثلة على التولد :
الخياط : الانتصار ، ص ٦٢ ، ٦٣ ، ٧٦ ، ٧٧ .
والأشعري : مقالات الاسلاميين ، ٢ / ٧٩ ، ٨٠ .
(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ، ١ / ٥٥ وما يليها ، ط مصر — ١٩٦٨ .

أما الفعل (المتولد) فهو ينشأ عن فعلنا (المباشر)، ويخرج عن مرادنا (قصدنا) ولا يمكننا تركه أو استدراكه [1] . فالاسكافي يحدد مسؤولية الفعل الانساني المباشر باعتباره فعلاً ارادياً (واعياً) من خلال القصد الارادي للانسان وعزمه على تنفيذه ، وهو ما أشار إليه العلاف أنه من فعله (الذاتي) وهو الحركة الذاتية في تفسير النظام .

أما الفعل المتولد الذي ينشأ دون ارادة وبغير قصد إليه ولا قدرة للانسان في تركه أو تحاشيه ، فهو من فعل الله ، خارج حدود المسؤولية الانسانية . وإذا كان تفسير الاسكافي يتسم بقدر كبير من التنظيم والمنهجية الموضوعية ، فانه عورض من قبل القاضي عبد الجبار الذي يرى أن إضافة الفعل المباشر للانسان ، باعتباره واقعاً بحسب أحوالنا ودواعينا وإرادتنا يتحقق أيضاً في الأفعال المتولدة . فمثلاً نحن نجد أن الكلام والكتابة والآلام وغيرها تقع بحسب ما نحن عليه من الأحوال ، فيجب أن تكون أيضاً من فعلنا [2] .

ذلك أننا اذا نفينا كون الأفعال المتولدة أفعالاً لنا ، فالواجب يقضي أن لا نجعل الارادة فعلنا دون المراد [3] .

والقاضي في ذلك الحكم قطعياً ، يأخذ بقاعدة الكل أو اللاشيء . فاما أن تكون الارادة والمراد السبب والمسبب ، المباشر والمتولد جميعها أفعالنا أولا شيء البتة .

وينقض القاضي آراء كل من النظام والعلاف والاسكافي ، وكل القائلين بأن المتولد فعل لله ، أو أن الارادة توجبه ، بقوله : « انه يمكن بناء على هذه الأقوال أن يوجد المراد بوجود الارادة حتى في الحالات التي يستحيل فيها حدوث ذلك ، وتلك التي تكون فيها قد زالت القدر عن الجوارح » .

فقد ثبت أن المتولدات أجمع تقع حسب ما يفعله الفاعل من الأسباب، فلولا أنها

(١) راجع ، الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ٢ / ٨٤ ، ٨٥ .
(٢) القاضي : المحيط ، ص ٣٨١ ، ط مصر - ١٩٦٥ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٨١ .

فعله لما وجب أن تقع بحسب فعله [١] .

ومن خلال نظرية التوليد بحث القاضي مسألة الجزاء ذماً وعقاباً، مدحاً وثواباً، بوصفها دليلاً على أن الأفعال المتولدة تقع من الانسان ، شأنها في ذلك شأن الأفعال المباشرة .

فكما أن الانسان يثاب ويمدح على أفعاله التي تصدر عن ابتداء فكذلك بالنسبة للأفعال المتولدة . لأن أحدنا يذم على الكذب والظلم والقتل وغيرها وكل هذه الأفعال متولدة ، فلو لم تكن حادثة من جهتنا لقبح ذمنا عليها فكما أن هذه الطريقة دلالة على أن المباشر من فعلنا فكذلك المتولد [٢] .

لأن كليهما (المباشر والمتولد) يشتركان في أساس واحد وهو « استحقاق الجزاء » ، فمن حيث تساويهما في الانتساب إلى مبدأ واحد وهو المسؤولية والجزاء ، فهما متساويان في كونهما أفعالاً للانسان ، تأسيساً على المسألة القائلة أن المساويين للثالث متساويان، وعلى ذلك (لا يمتنع أن يستحق على الفعل المتولد الذم لأنه كالمباشر عندنا ، في هذا الوجه . اذا فعله وهو عالم بحاله أو متمكن من العلم ، فالتفرقة بينهما لا تصح) [٣] .

وميز القاضي بين الفعل المتولد الصادر عن (ارادة الانسان الواعية) وبين الفعل المتولد الصادر عن (الساهي) الذي لا يستحق عليه (ذماً أو مدحاً) فان تحرزه من الفعل وهو ساهٍ يتعذر وليس كذلك العالم ، لأنه قد يمكنه التحرز منه ، بأن لا يفعل سببه إذا كان عالماً ذلك الفعل يتولد عنه أو ظاناً به [٤] .

فالفعل (الارادي الواعي) هو الفعل الصادر عن اختيار مسؤول ، وما هذا شأنه يمكن الاحتياط منه — والتحكم فيه — ومنع النتيجة . أي — الفعل المتولد من الحدوث —

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٠١ ط مصر .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٠٢
وراجع ، سامي نصرالله : التولد ، ورقة ١٠٠ .
(٣) القاضي : المغني — التوليد ، ص ٢٢٦ .
(٤) المصدر نفسه .

وان تركه يتولد من احداث سببه يكون عن روية وقصد فعليه تقع تبعة فعله و يكون مسؤولاً عن نتيجته .

وبهذا الاتجاه ، ناقش القاضي مسؤولية الانسان عن فعله في نطاق رده على الجبرية التي انكرت أن يضاف الفعل المتولد للانسان ، الأمر الذي ينتج عن انكارها ، اضافة كافة المتولدات إلى الله ، سواء كانت هذه الاضافة لخلق الله للأفعال المتولدة ، أو لإيجاد المحل المولد للفعل المتولد ، وفي هذه الحالة تكون المتولدات من خلق الله (١) .

وإذا سلمنا فرضا جدلا بهذه النتيجة فسيؤدي ذلك إلى زوال الأحكام عن الانسان المكلف ، وانتفاء مسؤوليته وانعدامها ، وبالتالي (الجزاء) ويؤدي هذا بالضرورة إلى جحد الشرائع وما نصبت عليه الأديان من جزاء بحسب الأعمال ، ولا يمكن أن يكون جزاء على لا فعل ، أو على فعل لا دخل للانسان فيه ، بل هو مجبر عليه . فحكم فاعل الفعل هو الذي يصح أن يفعل ويصح أن لا يفعل . أي يتمكن من الفعل والترك . على أن هذه النتيجة لن تكون النتيجة الوحيدة التي تترتب على مقولة الفكر الجبري . فان نفي كون الانسان فاعلاً للمتولدات ونسبتها لله ، انما يترتب على ذلك نسبة كافة الشرور والقبائح إلى الله ، لأن هذه الأفعال المتولدة تجمع بين جميع الأنواع من قبح وكذب وظلم إلى جانب الحسن والصدق والعدل (٢) .

ولما كانت مثل هذه الاضافة محالاً على الله (تعقلاً بمعرفته) و(ايماناً بعدله) فينبغي أن تنسب هذه الأفعال إلى فاعلها الأصلي حتى يستحق جزاء ما عمل ، وإلا لانتهينا إلى نفي الشرائع . فالانسان هو (الفاعل) لأنه وحده الذي يظلم نفسه بفعل الشرور وارتكاب المعاصي .

* * *

ولئن كان بعض مفكري بغداد هم الذين وضعوا مقدمات نظرية التوليد في البرنامج

(١) راجع ، القاضي : المحيط ، ص ٩٤ ، ٩٥ ، ٣٨٧ ، ٣٩٨ .
(٢) راجع ، سامي نصر الله : التولد ، ورقة ١٠٤ .

الاعتزالي ، فان قاضي القضاة هو الذي عمق معالجة العلاقة بين السببية الكونية والسببية الانسانية ، متميزاً بمنهجه النقدي للنظرية البغدادية باستثنائها الفعل المتولد ، عن مسؤولية الانسان ، واضافته إلى الله ، الأمر الذي جعلها تقترب من أحد جوانب التفسير الجبري ، الذي تساوت فيه مع الأشعرية ، التي اعتبرت (التولد) فعلاً لله ، أو ان الارادة توجب أن يوجد المراد بوجود الارادة ، حتى في الحالات التي يستحيل فيها حدوث ذلك وتلك التي قد زالت القدر عن الجوارح (1) .

بينما اتسمت ردود القاضي على الجبرية بالتفنيد المنطقي في كل ما عرضته هذه المنظمة الفكرية من مواقف وآراء بصدد تفسيرها الذي الغى الفعالية الانسانية في الفعلين (المباشر والمتولد) واضافتهما إلى الله (2) . ونسبت الشرور والآثام إليه ، وهذا ما سنوضحه في موضوعة .. القدرة الانسانية وارادتها الفاعلة .

ماهية الارادة الانسانية وبراهين حريتها

يعد الانسان هدف الحركة الاعتزالية ورصيدها الأول الفكري ، من خلال تأكيد فعاليته الارادية وقدرته على الاختيار ، لذلك كان عليها أن تواجه كل أنماط الفكر

(1) يمكن القول ان رأي الأشعرية في النهاية (الذي حاولت أن يكون وسطاً ثالثاً بين الجبرية الميتافيزيائية والاعتزالية) يصنف مع الجبرية من خلال نظريتها في « الكسب » .

(2) أجمع خصوم الحركة الاعتزالية ، على أن كافة المتولدات من خلق الله لا تعلق لها بنا احداثاً ولا كسباً وإن اختلفوا فان خلافاتهم لم ترق إلى المستوى الموضوعي ، وإنما كانت خلافات (شكلية) فمنهم من سوى في هذه القضية بين المباشر و المتولد وهو ضرار بن عمرو الذي يقف على رأس الجبرية ، ومنهم من قال ، ان المباشر خلق الله فينا ، متعلق بنا من حيث (الكسب) وأما (الفعل المتولد) فان الله تعالى منفرد بخلقه .

وتنطوي القضايا في جملتها تحت مباحث (المسؤولية والجزاء) إلى جوار قضية الارادة ، والامة وإن كانت تنتمي إلى العدل الالهي ، فانها لم تكن محض قضايا تجريدية أو لاهوتية .

راجع ، القاضي : المغني – التوليد ، ص 12 ، 17 .

والقاضي أيضاً : المحيط بالتكليف ، ص 3٫8 .

وانظر :

الخياط : الانتصار ، ص 63 ، 64 .

البغدادي : أصول الدين ، ص 226 ، ط استانبول – 1928 .

الاسفراييني : التقصير في الدين ، ص 45 ، ط مصر – 1940 .

والشهرستاني : الملل والنحل ، 1 / 55 وما يليها ، ط مصر – 1968 .

الجبري الذي يصادر الارادة الانسانية وينسب أفعالها لله تعالى .

وابتداء حاولت الاعتزالية اثبات القضايا الأولية لموضوع الارادة وماهيتها . وأبرز هذه القضايا هي :

(١) الفعل الانساني غير مخلوق أو محدث في الانسان . وان الله لم يخلقه بمعنى آخر . استقلالية الفعل الانساني عن الفعل الالهي .

(٢) الفعل الانساني . المستقل الارادة عن الجبرية الميتافيزيائية والطبيعية فعلاً انسانياً ، ارادة ومسؤولية [١] .

(٣) القصد الارادي ، أو غاية توجه الفعل الانساني . يثبت الفصل بين ماهيته الانسانية ، وبين الفعل الالهي [٢] .

(٤) أدوات الفعل : وفي توطيد مبرهنات حرية الارادة الانسانية وتعزيز فاعلية إرادتها الخاصة بها ، تتبدى حاجة الفعل إلى الأدوات لتحقيقه وانجازه : « ... وأيضاً تحتاج إلى آلات وقدر وارتفاع الحواجز » [٣] .

(٥) صفات النقص ، في الانسان ، تتأكد بنتائج فعله . . . نحو كونه ظالماً [٤] .

ومقابل هذه القضايا الموثقة بالفعل الانساني ونسبيته يتعين نفي ان يكون الفعل الانساني . فعلاً مخلوقاً لله في الانسان بخلاف رأي الجبرية التي ترى أنه فعل مخلوق لله في الانسان . لاتعلق للانسان به ، لا اكتساباً ، ولا احداثاً ، وان الانسان . ظرف أو وعاء له ، وأبسط أشكال البراهين التي قدمها الاعتزال في رفض الجبرية الميتافيزيائية هو برهان القصد الارادي ، للانسان . الذي يتميز بنسبيته في الفعل ، ومن ثم حاجاته إلى آلات وقدر وارتفاع الحواجز لانجاز فعله ، إذ لو افترضنا أنه فعل الهي ، لما احتاج إلى ما يحتاجه الفعل الانساني من الآلات والقدر وارتفاع الحواجز لاتمام فعله وتحقيقه .

(١) راجع ، القاضي : المختصر في أصول الدين ، ص ٢٠٨ ، ط مصر -- ١٩٧١ .
والقاضي أيضاً : فضل الاعتزال ، ص ١٩٩ ، ط تونس -- ١٩٧٤ .
وشرح الأصول الخمسة ، ص ٣٢٤ ، ط مصر -- ١٩٦٥ .

(٢) المختصر في أصول الدين ، ص ٢٠٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٠٨ .

(٤) راجع ، القاضي : المختصر في أصول الدين ، ص ٢٠٨ -- ٢٠٩ .

وأيضاً فلأن النقص احدى صفات الفعل الانساني – الاخلاقي فان كان الله هو الفاعل لكل ظلم لوجب ذمه ووصفه بأنه ظالم .

وفي ذات الاتجاه . فلو كانت الأفعال (الانسانية) من خلق الله لبطل الأمر والنهي وبعثة الأنبياء. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقبحت المسائلة والمعاقبة ...لأنه لا يجوز أن يأمر الله بما لا يفعله وينهي عما خلقه .

وتترتب نتائج أخرى على الجبرية الميتافيزيائية وهي عدم شرعية دعوة النبي الكفار إلى العدول عن الكفر إلى الايمان . لأن الله هو الخالق للكفر فيهم المانع لهم عن الايمان .

وكيف يحسن من الله المسائلة والمحاسبة وجميع ما وقع من الأفعال وهو الذي خلقها .

فلا سبيل إذن إلا القول بحرية الارادة الانسانية واثباتها ، دعماً للعدل الالهي ، والغاء للتصورات الجبرية ازاءها [1] .

١ – المشيئة

وتأسيساً على تحرر الفعل الانساني من الجبريةالميتافيزيائية ، واقتدارهعلى الخلق ، واثبات مشيئته كارادة مستقلة عن مشيئة الخالق وارادته . أكدت الاعتزالية أن الانسان يشاء ما يأتيه ويفعله . في حال الفعل وقبل حاله ضروري لأنه لا يمكن دفعه . والانسان يشاء الفعل فيفعل، وقد يشاء فلا يفعل بمعنى أن المشيئة الانسانية هي حرية الفعل في تنفيذه أو العدول عنه بالكيفية ذاتها [2] .

(١) نفس المصدر السابق ، ص ٢٠٩ .
وانظر ، القاضي : فضل الاعتزال ، ص ١٩٩ .
والقاضي أيضاً : المغني – المخلوق ، ٨ / ٣ .
وشرح الأصول الخمسة ، ص ٣٢٤ وما يليها .
(٢) راجع ، القاضي : فضل الاعتزال ، ص ١٧٢ – ١٧٣ .

واتهمت الجبرية ـ الاعتزال ـ بأن تفسيره للمشيئة على هذا النحو يدعو إلى الاعتقاد (بمشيئة انسانية مطلقة قد تكون أنفذ من مشيئة الله) .

يرد القاضي هذه التهمة، إذ لا يمكن أن يكون هذا الأمر مطلقاً لأن مشيئة الله إذا كانت في مقدوره فلا بد من وقوعها وإذا كانت في مقدور العباد على وجه الاكراه كمثل ، وإذا كانت على وجه الطوع والاختيار ، فالفعل من الانسان .

وأما ارادة الله تعالى على وجه الطوع ليستحق به الثواب ، فلا بد من أن يصح من العبد أن يفعل وأن يترك [1] .

وازاء هذا التمييز بين كل من المشيئتين ، الالهية والانسانية ، تتأكد القضية التالية ، وهي :

لو شاء الله أن يهدي الجميع ـ جبراً ـ لفعله ، ولكنه لم يشأه ، الا بالتخيير والاختيار، لأنه لو أجبرهم على ذلك وأدخلهم فيه غصباً (جبراً ـ قهراً) كان المستوجب للثواب دونهم [2] .

ألا ترى قوله « ذوقوا عذاب الخلد بما كنتم تعملون » [3] ولم يقل بمشيئتي لكم ولا بقضاي عليكم ولا بارادني فيكم . ومعنى هذا ان الأمر اذا تعلق بالأفعال والمحدثات التي هي خاصة بالخالق ، ولا يستطيعها الانسان [4] .

وتتأكد مشيئة الانسان عبر فعله الذي يتعين بالشروط التالية [5] :

(١) الوعي الارادي :

أن يكون الانسان (عالماً) بما يفعله ، وإلا كان غير مريد للفعل حتى ولو وقع منه .

(١) نفس المصدر السابق ، ص ١٧٣ .
(٢) راجع ، الامام يحيى بن الحسين الزيدي ، رسائل العدل والتوحيد ، ٢ / ٤٠ . ط مصر ـ ١٩٧١
(٣) سورة يونس ، آية ٥٢ .
(٤) الامام يحيى بن الحسين : رسائل العدل والتوحيد ، ٢ / ٤٠ .
(٥) راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٥٦ .

(٢) غائية الفعل :

لا بد أن يكون له (غرض) بما يفعله ، وأن يكون هذا الفعل (مقصوداً) بذاته .

(٣) استقلالية الفعل

أن يكون هذا الفعل مستقلاً ، غير تابع لغيره في حدوثه ، إذ بغير هذه الاستقلالية وتحقق عدم تبعيته لغيره ، تتعين احتمالية أن يقع مثل هذا الفعل (ولا ارادة للفاعل فيه) .

(٤) ارتفاع الموانع :

ويعد هذا الشرط لازماً (وبغيره) ، أي اذا كان ثمة مانع لتحقق الفعل ، وانتفت الارادة ، أي يكون الفعل لا ارادياً .

وباجتماع هذه الشروط يتحقق أن الانسان لا بد اذا فعل من أنه يريد .

٢ — القدرة والاستطاعة

أكدت المعتزلة بأن الفعل الانساني ، فعلاً ارادياً ذاتياً للانسان ، لا يتعلق بخلق الله. وعلى ضوء هذا المفهوم بحث القاضي قضية القدرة التي هي بمثابة الاداة التي يحقق بها الانسان ارادته ، واختياره ، وتفسير الاستطاعة التي من خلالها يتمكن الانسان من الفعل والترك باعتبارها أداة تنفيذ واحداث ، كما أنها القدرة على الفعل وعلى ضده .

وتبدت أهمية هذه القضية باعتبارها أولاً في مقدمة براهين الحركة الاعتزالية على العدل الالهي ، واكتسبت أهميتها من خلال مواجهة الحركة الجبرية التي نفت أن ثمة استطاعة للانسان ، فجعلته كماً مهملاً ، لا قدرة له ولا فاعلية لارادته على الخلق والايجاد .

وقد وجدت هذه القضية سبيلها إلى فكر القاضي عبد الجبار تحديداً وتنظيراً ، وتعميقاً ، بعد أن وقفت معتزلة بغداد في صف الأشعرية ، فاشترطت في تحقق الاستطاعة سلامة البنية وصحة الجوارح وتخليها عن الآفات [1] .

---

(١) راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٩٥ — ٣٩٧ .

أي أنهم بالاستطاعة المشروطة يرون ان الذي يخلق القدرة على الفعل في الانسان هو الله .

بينما اعتبرها البصريون والقاضي — قدرة حادثة — لأنها حاجة الانسان قبل الفعل مع بداية وجوده . ومن ثم فهي لا تكتسب شروط تحققها بسلامة البنية أو صحة الجوارح وانتفاء الآفات عنها .

وعلى ذلك ترتب إقامة الحجج والمبرهنات على حدوث هذه الارادة (١) .

وقد حظيت مسألة توقيت الاستطاعة أقبل الفعل هي ؟ أم مصاحبة له ؟ بالقدر الاكبر من الجدل بين الحركة الاعتزالية وخصومها .

فكان المعتزلة يقولون ان الاستطاعة قبل الفعل لتمكين الانسان من الاختيار والعمل ،(٢) . وكانت الأشعرية وعموم أهل السنة ترى أنها مصاحبة للفعل لأن الله هو الذي يقدر الانسان أثناء الفعل (٣) .

وقد تبنى القاضي موقف اصحابه ، وقرر أن الاستطاعة متقدمة لمقدورها . وليست مقارنة كما زعمت بعض فصائل الجبرية والاشعرية ، إذ لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها كما زعم هؤلاء لترتب على هذا القول أن يكون تكليف الكافر بالايمان تكليفاً لما لا يطاق . إذ لو أطاقه لوقع منه ، فلما لم يقع منه ، دل على أنه غير قادر عليه وتكليف ما لا يطاق قبيح . والله لا يفعل القبيح (٤) .

فلذلك ، أنها مقدمة على الفعل . ليصح من القاعد أن يقدر على القيام ومن القائم أن يقدر على القعود . ومن المكلف أن يقدر على الايمان ، بدلاً من الكفر . فيقع فعله باختياره لا على جهة الجبر والاضطرار .

(١) راجع ، القاضي : المغني — رؤية الباري ، ٤ / ٣٣١ .
وانظر ، الايجي : جواهر الكلام ، ص ١٧٢ ، ط مصر الأولى — ١٩٣٥ .
(٢) راجع ، القاضي : المختصر في أصول الدين ، ص ٢١٦ ، ط مصر — ١٩٧١ .
(٣) الأشعري : اللمع ، ص ٦٦ — ٦٧ ، ط اليسوعية ، بيروت — ١٩٥٢ .
(٤) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٩٦ .

والذي يثبت أن القدرة سابقة على الفعل هو :

انها لو كانت مع الفعل لكانت قادرة على الوجود ، والوجود بوجوده مستغن عن القدرة – تلقائياً – ولو كان القادر الانسان يقدر على الفعل وهو فاعل له لكان الله لا يقدر إلا على هذا الحد، لأن حال القادر لا يختلف، كما أن أحدنا لما علم بشيء على ما هو به ، وكذلك حاله تعالى . وهذا يوجب لله تعالى فاعل لم يزل قادر لم يزل (وهذا – كفر قائله) [1] .

وإذا ثبت أن القدرة متقدمة على مقدورها ، فانها تكون صالحة للضدين (قبل الفعل وبعده) إذ لو كانت مقارنة لها لوجب بوجودها وجود الضدين ، فيجب في الكافر وقد كلف بالايمان أن يكون كافراً مؤمناً في نفس الوقت ومثل هذا التناقض محال .

فلايبق إذن إلا أن تكون الاستطاعة متقدمة على الفعل والمقدور ، لأنه في مثل هذه الحالة ، نستطيع أن نثبت أن الانسان محدث لهذا المقدور . حقيقة لا تقديراً ، وواقعاً لا مجازاً [2] .

قضية الإرادة الانسانية

بين الاختيار المعتزلي والكسب الأشعري

تعد نظرية الكسب بمعيار الأشعري الذاتي ، بديلاً لفكر الاختيار والفاعلية الانسانية التي تبناها المعتزلة ، وبالمقياس العام ، فان الأشعرية اتخذت من تأثيرات الاعتزالية ومن موروثها النقلي ، موضوعة تلفيقية، التي تعني صياغاتها ، اظهار نوع من التقرب إلى موقف – الاختيار – بل ان مثل هذه التلفيقية تعد اشد تهافتاً من الجبر الميتافيزيائي الخالص ، لاشتمالها على قدر أكبر من عدم الاتساق والحسم والانسجام [3] .

---

(١) القاضي : المختصر ، ص ٢١٦ ، ٢١٧ .

(٢) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٩٦ – ٣٩٧ .

(٣) راجع ، محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية ، ص ٧٥ ط بيروت – ١٩٧٢ .

وان فشلت الأشعرية أن تكون نظريتها الكسبية بديلة للفلسفة الاعتزالية ، فإنها كانت أكثر توفيقاً منها ، بعد أن أصبحت عقيدة عامة ، وكان مستقبلها قد تأكدت ضماناته عبر التنظيرات التي قام بها رفاق الأشعري ، والإضافات التي كسبتها من كبار الأشاعرة كالبقلاني والجويني والغزالي . فأصبحت الأشعرية اتجاهاً مذهبياً اعتقدت به غالبية جماهير الاسلام . طرح الأشعري نظريته في الكسب — كطرف — ثالث بين الاعتزالية والجبرية .

فاذا كانت الاعتزالية قد أقرت بقدرة الانسان على فعله ارادة واختياراً . فان الجبرية ألغت هذه القدرة . ورفضت أن تكون لها الفاعلية على الاختيار . من هنا جاء الاشعري مستفيداً من تجربته المذهبية السابقة في صفوف الاعتزال ، ليفسر لنا المسألة الخلقية تفسيراً توفيقياً بين الاتجاهين المتعارضين ، فقال : ان الانسان يريد الفعل الذي يختاره .. ولكن التنفيذ من الله ، إذ ان الله خالق لكل شيء ، وحرية الاختيار هذه يخلقها الله في الانسان ، وكذلك الفعل الذي تنفذ بمقتضاه هذه الحرية ، وهذا ما يعرف باسم — الكسب — أي ما يكسبه الانسان من الله [١] .

وقوبلت هذه الصياغة الجبرية المقنعة باستياءات المعتزلة واعتراضاتهم ، بعد أن نجحت في استقطاب الناس من حولها [٢] .

حاول القاضي نقد هذه النظرية نقداً تحليلياً ، لفظاً واصطلاحاً ، فابتدأ في تأصيل لفظ الكسب لغوياً ، ومعناه (كل فعل يستجلب به نفع أو يستدفع به ضرر) [٣] .

(١) أنظر ، الأشعري : اللمع ، ص ٣٨ — ٣٩ ، ط بيروت — ١٩٥٢ .
والشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ٥٦٧ وما يليها ، ط اوكسفورد — ١٩٣٤ .
وابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٢٠٦ ، ط مصر — ١٩٧٤ .

(٢) في مقدمة الذين اعترضوا من المعتزلة ومن أوائلهم أبو القاسم الكعبي (٣١٩ هـ) وكان رد فعل الأشعري تبدى في أربعة كتب حفلت بالتفنيد والتكفير .
راجع ، ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ، ص ١٢٨ — ١٣٥ ، ط دمشق — ١٣٥٧ هـ
وبلغت دروة الصدام بين الأشعري والمعتزلة حين نقض كتاب الأصول للجبائي .
ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ، ص ١٣٠ .

(٣) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٥٩ ، ط مصر — ١٩٦٥ .

مما لا يتوافق هذا المعنى (اللغوي) مع القصد الأشعري في لغته واصطلاحه . مع أنه ينبغي أن يسبق المعنى اللفظ اسم في اللغة ، وإذا لم يتحقق بهذه الشروط فلا تبرير للاصطلاح عليه [1] .

والنتيجة التي حرص قاضي القضاة على تحقيقها هي : عدم التوافق بين ما يعنيه الكسب في اللغة والمعنى وبين ما أخطأ فيه الأشعري في نسبة نظريته إليه .

ولم يكن هذا الخطأ إلا امتداداً لاتباعية الأشعري لغيره ، فقد أرجع القاضي عبد الجبار مقدمات الكسب وأجزائه إلى – ضرار بن عمرو – الذي اتفق في أوليات نظريته مع المعتزلة في مقولته عن الفعل الانساني من أنه « متعلق بنا ومحتاج إلينا » غير أنه افترق عن المعتزلة حين أضاف « ... ولكن جهة الحاجة انما هو الكسب » [2] .

وإذا كان القاضي قد ألحق الكسب الأشعري بضرار ، فانه حاول بملاحظاته حول هذه النظرية والطريق الذي تصل إليه ، في انتمائها إلى الفكر الجبري ، وأنها لم تضف شيئاً ولم تأت بجديد إلا بالقدر الذي يلغي الفاعلية الانسانية .

لذلك حسم القاضي قضية العلاقة ما بين الانسان وبين الفعل الصادر عنه حسماً لم يتسم به فكر مدرسة من المدارس التي تصدت لهذا الموضوع .

الإيمان

من بين المقولات الأولى التي حظيت باهتمام المعتزلة ، هي قضية – الايمان – التي كانت محصلة الصراع الفكري في – مسألة الكبيرة – بين الفرق الاسلامية التي تصدت لمناقشة هذه المقولة .

قدمت المعتزلة تصورها لهذه المقولة في اطار أخلاقي ، وشرعي ، فليس الايمان في الصلاة وحسب ، وانما يكون في ترك الكبائر واجتنابها [3] ، لأنه صفات خيرية ، اذا اجتمعت سمي الانسان مؤمناً ، أي ان الايمان يتحقق بشرط « أداء الطاعات ، الفرائض

(١) صبحي : في علم الكلام ، ص ٣٨٢ – ٣٨٣ ، ط مصر – ١٩٧٦ .
(٢) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٥٩ ، ط مصر – ١٩٦٥ .
(٣) راجع ، البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٣٠ ، ط مصر – ١٩٤٨ .

منها والنوافل واجتناب المقبحات » [1] . افالايمان يتحقق بأداء الواجبات واجتناب المحرمات [2] ، وبغير هذا الشرط لا يمكن أن يسمى الانسان مؤمناً ، أما تفصيل هذا الشرط فيتبدى في عناصر ثلاثة متلازمة [3] . وهي :

(١) المعرفة .

(٢) القول .

(٣) العمل .

فسبيل المعرفة هو الاعتقاد بالقلب . والاقرار باللسان وأما العنصر الثالث فهو العمل (بالاعضاء) [4] : واذا كان القاضي قد أكد أهمية هذه العناصر وتلازمها ، فان الذي يؤكد العنصرين هو العمل ، إذ لا فائدة من الاعتقاد والاقرار . ما لم يتحقق ذلك في التطبيق العملي . باعتباره معياراً أخلاقياً .

ولذلك يقرر القاضي أن الأيمان هو العمل « إذ لا يسمى المؤمن مؤمناً إلا في اشتغاله في الايمان » [5] .

وعلى ضوء هذا المفهوم فانه اعترض على الفرق الاسلامية التي تجاوزت شرط الايمان وعناصره من وجهة نظره المذهبية :

(١) النجارية والجهمية : اتفقتا على أن الايمان هو ـ المعرفة بالقلب ـ ان مثل هذا الاعتقاد لا يتناسب مع المعيار الذي حدده القاضي في ماهية الايمان ، وشروطه ، لذلك فان الايمان القلبي لايمكن أن يكون طريقاً للايمان، إذ لو افترضنا امكانية ذلك ، لكان ينبغي على من علم الله ومجده وتجاوز حدوده ولم يأت بشيء من الفرائض أن يكون مؤمناً [6] .

(١) راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٠٧ ، ط مصر - ١٩٦٥ .
(٢) القاضي : فضل الاعتزال ، ص ١٧٥ ، ط تونس - ١٩٧٤ .
(٣) يتفق الخوارج مع المعتزلة في مفهوم الايمان وشروطه .
راجع ، البغدادي : اصول الدين ، ص ٢٥١ وما يليها ط. استازتون ١٩٢٨
(٤) راجع ، القاضي : المحيط بالتكليف (مجلد) ، ٣ ، ورقة ١٤٥ .
(٥) راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٠٢ - ٧٠٣ .
(٦) راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٠٩ .

(٢) واكتفت الكرامية بالاقرار دون العمل. الأمر الذي جعل القاضي يوجب عليهم أن يكون المنافق الذي يظهر الاسلام ويقر به مؤمناً [١] .

(٣) جعلت الأشعرية — الايمان — نتيجة التصديق القلبي . أي التصديق لله ولرسله في اخبارهم ، ولا يكون هذا التصديق صحيحاً الا بمعرفته [٢] .

اعترض القاضي على مفهوم الايمان الأشعري من عدة زوايا . فانه في رأيه فاسد عقيدة ولغة . لأن التصديق هو قول القائل صدقت . وهذا انما يتصور باللسان دون القلب ، وعقيدة : فانه يفترض فيمن لم يقر بالله ورسوله ولا عمل بجوارحه أن يكون مؤمناً . لأنه صدق بقلبه [٣] .

وإذا كان القاضي قد عارض هذه الفرق جميعها . وفي مقدمتها الأشعرية ، فلأنه كان يعتقد أن يكون الايمان ليس مجرد اعتقاد بالقلب أو اقرار باللسان ، وانما ينبغي أن يكون العمل هو أساس الايمان والاعتقاد . باعتباره المجال التطبيقي لايمانات القلب واللسان . في أداء الطاعات واجتناب المقبحات .

١ — الكفر والكافر

يتعين الكفر بمعصية الشريعة [٤] بفعل التأثير الارادي للانسان أي (التعمد بعدم تنفيذها). فالكفر لم يكن كفراً الا بفاعله . ولا يتحقق الا بمحدثه ذلك ان الله لم يخلق الكفر . لأنه قبيح في ذاته ، ولا يقوم الا في الانسان [٥] الأمر الذي يوطد المقدمة الأولى من نظرية ثمامة في المعاصي ، إذ ان الكافر لا يكون كافراً الا بعد معرفة الشريعة ، فاذا عصاها باختياره وارادته وتحقق القصد فيها . وإذا لم يكن هذا الشرط قائماً ، فليس ثمة

(١) المصدر نفسه ، ص ٧٠٩ .
(٢) راجع ، البغدادي : أصول الدين ، ص ٢٤٨ — ٢٥١ .
(٣) القاضي ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٠٩ .
(٤) راجع ، الخياط المعتزلي : الانتصار . ص ٨٦ — ٨٧ .
. القاضي : متشابه القرآن . ٢ / ٦٢٩ ، وتنزيه القرآن ، ص ١٣١ .
(٥) راجع ، الخياط : الانتصار ، ص ٢٩ .
وانظر ، نادر : فلسفة المعتزلة ، ٢ / ١٠٧ — ١٠٨ .

كفر أو معصية ، لأن الكفار هم العارفون بما أمروا به ونهوا عنه ، القاصدون إلى الكفر بالله ، والمعصية له [١] .

وإذا كان هذا حال – الكافر – ذي الارادة الفاعلة المتحررة، من أي قيد ، فان الكفر في رأي القاضي يتبدى في تجاوز عناصر الايمان ، منفردة أو مجتمعة ، وهي :

(١) القول .

(٢) الاعتقاد .

(٣) الفعل [٢] .

وطبق القاضي معياره في الكافر على ضوء عناصر الايمان الثلاثة : على الفلاسفة [٣]، والدهرية ، [٤] والصابئة [٥] ، والاتجاهات الاخرى : كالغلاة [٦] ،

(١) الخياط : الانتصار ، ص ٨٦ .
(٢) راجع ، القاضي : المغني – التنبؤات والمعجزات ، ١٧ / ١٦٨ .
والملاحي : الفائق (مخطوط) ، ورقة ١٧٩ – ١٨٢ .
(٣) لم يكفر القاضي الفلاسفة فحسب ، وانما كفر نقلة كتبهم ومترجميها ، وقال فيهم (انهم اعداء رسول الله ، وأشد الناس حرصاً على التشكيك في الاسلام) .
راجع ، القاضي : تثبيت دلائل النبوة ، ١ / ٧٦ – ١٩٣ ، ٢ / ٦٢٣ – ٦٢٧ ، ٦٢٩ ، ٦٣١ ، ٦٣٥
(٤) الدهرية : الذين قالوا بقدم العالم ، ونفي الصانع .
صنفهم القاضي مع اعداء الاسلام والنبوة من الملحدين والزنادقة والفلاسفة .
راجع ، القاضي : تثبيت دلائل النبوة ، ١ / ١٠٨ .
والقاضي أيضاً : المختصر في أصول الدين ، ص ١٧٤ (ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد) ، الجزء الأول ، ط مصر الأولى – ١٩٧١ .
(٥) الصابئة أو أصحاب النجوم .
أكفرهم القاضي لأنهم قالوا (ان الله خلق الفلك حياً ناطقاً وانه دبر العالم ، وسموا الكواكب ملائكة ، وعبدوها من دون الله) .
القاضي : المغني – الفرق غير الاسلامية ، ص ١٥٢ .
(٦) الغلاة : اكفرهم القاضي :
راجع ذلك ، في كتبه : تثبيت دلائل النبوة – الرافضة ، ١ / ٩٠ ، ٩١ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٣٤ ، ٢١١ – ٢ / ٣٥٤ ، ٣٧١ ، ٣٩٨ ، ٥١٠ ، ٥٨٦ .
وشرح الأصول الخمسة ، ص ٦٠١ ، ٧٥١ ، ٨٦١ .

والمشبهة [1] ، والجبرية [2] ، والمعطلة [3] .

ولما كان الله تعالى قد جعل الكافر اسماً لم يستحق العذاب العظيم . فالواجب يقتضي منعه في ثلاث [4] :

(١) المنع من المناكحة .

(٢) لا يرث ولا يورث .

(٣) لا يدفن في مقابر المسلمين .

٢ – مرتكب الكبيرة (الفاسق)

أسس المعتزلة موقفهم في هذه القضية على أصلهم الفكري الثالث ، الذي يقضي بصدق الوعد الالهي في اثابة أهل الطاعة ، ووعيده بالاقتصاص من العصاة وعقابهم .

وقد دفع هذا المبدأ المعتزلة الأوائل المستنيرين إلى ضرورة ربط الايمان (الفكر) بعلاقة عملية (تطبيقية) وقرروا أنه لا يغني الانسان ايمانه ، إذا لم يصدق العمل الطيب هذا الايمان ، كما أنه لا يغني عن العصاة يوم الحساب شفاعة الشافعين . ففي رأي واصل

(١) المشبهة : اعتبرهم القاضي كفرة لأنهم شبهوا الله بخلقه .
راجع ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٢٤ ، ٢٣٢ ، ٧٧٢ .
وتثبيت دلائل النبوة ، ١ / ٩٠ ، ٩١ .
والمختصر في أصول الدين ، ص ١٨٢ .
فضل الاعتزال ، ص ١٤٤ – ١٥٦ وما يليها .

(٢) والجبرية : وهي العدو التقليدي للمعتزلة ، أكفرهم القاضي لأنهم ضد مبدأ العدل الالهي ، ويقفون في رأيه في صف أعداء الاسلام .
راجع ، فضل الاعتزال ، ص ١٤٣ .
المختصر في أصول الدين ، ص ١٩٦ .
وشرح الأصول الخمسة ، ص ١٢٤ ، ٢٨٧ ، ٣١٠ ، ٤٠٠ ، ٥٠٦ ، ٥١٩ ، ٧٣٠ .

(٣) المعطله : جعلهم القاضي مع الملحدة في خلافهم مع المعتزلة في مبدأ التوحيد .
راجع ، شرح الأصول الخمسه ، ص ١٢٤ .
ولأن المعطلة نفت عن الله كونه عالماً وقادراً وجعلوا صفاته سلبية محضة .
راجع ، القاضي : المغني – التنبؤات والمعجزات ، ١٧ / ١٦٨ .

(٤) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧١٢ .

ابن عطاء أن مرتكب الكبيرة لا يكون مؤمناً ولا كافراً بل فاسقاً [١] ، وان كان هـذا التكييف ينطوي على التخفيف . فان الاعتزال لم يتهاون في أمر الفاسق بل العكس ؛ فجعفر بن مبشر البغدادي يقرر « ان من فساق هذه الأمة من هو شر من اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة » [٢] مع اقراره بأن الفاسق موحد وليس بمؤمن ولا بكافر . أي ان مرتكب الكبيرة – سمي فاسقاً – وإذا لم يتب فهو مخلد في النار [٣] . فتكون درجة الفاسق في منزلة بين منزلتين بمعنى أن لصاحب الكبيرة اسم بين اسمي (الكفر والايمان) وحكم بين الحكمين [٤] ، وازاء هذه الحالة فان المعتزلة تميز بين الايمان باعتباره اعتقاداً بالتوحيد . وبين الفسق وهو معصية الشريعة [٥] .

ولما كان الفسق عملاً يقوم به العقل والارادة الحرة ، ولايقاس بالأفعال الخارجية ، فانهم وجدوا من الصعب الحكم على حالة الفسق ، إذ ان النيات لا تظهر دائماً ؛ والمسؤولية لا تتحقق الا على (القصد) والتنفيذ [٦] ومن الجانب الآخر فان القاضي اعتبر مسألة – الفاسق – في المسائل الشرعية التي لا مجال للعقل في تحديدها ، لأنها تعتمد على مقادير الثواب والعقاب ، ومثل ذلك لا يعلم عقلاً .

واضافة أخرى في توضيح هذه المسألة . هي ان الذي يعلمه العقل بالتحديد هو كون الثواب أكبر من العقاب ، فيقع العقاب مكفراً في جنبه أو أقل منه ، فيكون محبطاً في جنب ذلك العقاب . أما عقاب كل معصية ، وثواب كل طاعة ، فلا سبيل إلى معرفته إلا عن الطريق النقلي الشرعي [٧] .

---

(١) راجع ، القاضي : المرجع السابق ، ص ١٣٨ .
(٢) راجع ، الخياط : الانتصار ، ص ٨١ ، ط مصر الأولى – ١٩٢٥ .
(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ، ١ / ٨٣ .
(٤) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٣٨ .
(٥) القاضي : المختصر في أصول الدين ، ص ٢٤٥ .
(٦) راجع ، نادر : فلسفة المعتزلة ، ٢ / ١١٦ .
(٧) راجع ، القاضي : متشابه القرآن ، ص ٦٨ – ١٩٠ .
والقاضي أيضاً : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٦٦ – ٦٦٧ .

٣ ـ الكبائر والصغائر

واستمراراً لهذا المبحث ونتائجه ، اقتضى تقسيم المعاصي إلى : كبيرة وصغيرة ، وإن كانت الخوارج قد أنكرت أن يكون في المعاصي صغيرة . فأعتبرت بأن الكل كبيرة [١] . كما كان الخلاف فيها قائماً بين الشيخين الجبائي وابنه . يعتبر القاضي أن الشرع هو الذي يتولى مهمة العلم باشتمال المعاصي على الصغيرة والكبيرة . وان كان القاضي قد حدد مفهومات كل منهما بأن جعل عقاب مرتكب الكبيرة أكثر من ثوابه ، والصغيرة ما يكون ثواب صاحبها أكثر من عقابه ، ويكون الحكم الشرعي في كل من الكبيرة والصغيرة ، للمؤمن وليس للكافر ، لأن الأخير لم يطع أبداً لذلك اعتبر القاضي الحكم على الكافر ـ مقدراً ومحققاً ، وللدلالة على أن المعاصي فيها ما هو كبير وما هو صغير ، يتبع القاضي الطريق الشرعي إليها من خلال القرآن .

وابتداء يقرر أن اتفاق الأمـة ظاهر على أن أفعال العباد تشتمل على المعاصي بنوعيها ، صغيرها وكبيرها ، وقد ورد النص القرآني فيها (ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها) [٢] وثمة الآية (وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان)[٣] فرتب المعاصي هذا الترتيب ، بدأ بالكفر الذي هو أعظم المعاصي ، وثناه بالفسق وختم بالعصيان ، فلا بد من أن يكون قد أراد به الصغائر ، وقد صرح بذكر الكفر والفسق قبله ، ومن آياته (الذين يجتنبون كبائر الأثم والفواحش الا اللمم) [٤] فلا بد أن يكون المراد باللمم الصغائر والا لن يكون للاستثناء معنى أو فائدة [٥] .

وإن كان القاضي قد حاول تصنيف الصغائر والكبائر نقلياً ، وعن طريق تأويله واستدلاله ، فان جعفر بن حرب البغدادي (١٧٧ ــ ٢٣٦ هـ) كان من أوائل المعتزلة

---

(١) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٣٢ .
وانظر القاضي : المحيط بالتكليف ، ص ٤١٨ ، ط مصر ــ ١٩٦٥ .
(٢) سورة الكهف ، آية ٤٩ .
(٣) سورة الحجرات ، آية ٧ .
(٤) سورة النجم ، آية ٣٢ .
(٥) راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٣٣ ــ ٦٣٤ .

الذين حاولوا تقسيم المعاصي . مهتدياً بالاستدلال ، فقد حسم القضية ، باعتبار أن كل عمد كبير [1] ، أي أنه ربط بين ــ القصد والفعل ــ في المعاصي ، ذلك أن معنى القصد هو الاصرار والعمد على العمد كفر [2] وهو بهذا يضع للكبيرة معنى موضوعياً بينما نظر القاضي إلى المسألة من زاوية أخرى ، فبعد أن رفض مبدأ ــ العمد ــ في تحديد الكبيرة ، باعتباره لا يستند إلى دلالة شرعية ، فانه يرى ضرورة التوقف فيه . إذ يجوز في رأيه أن يكون كبيراً ويجوز أن يكون صغيراً [3] أي انه ينظر إلى مبدأ ابن حرب نظرة نسبية مقابل التكييف الشرعي الذي قد يعتبرها كبيرة ، وقد يراها صغيرة .

٤ ــ طرق اسقاط الثواب والعقاب

ثمة فرق في المؤثرات بين الثواب والعقاب التي تؤدي إلى سقوط كل منهما ، فما هي الطريقة لزوال الثواب والعقاب ؟

ثمة شرطان لسقوط الثواب :

(١) ندم الانسان ــ المكلف ــ على ما أتى من الطاعات ، أو فعل معصية أعظم من الطاعة . نحو من أحسن إلى غيره . ثم ندم على ما فعله من الاحسان . فان هذا الندم يسقط ما كان يستحقه من المدح .

(٢) أما الشرط الآخر ، فهو بمنزلة من أحسن إلى غيره قدراً من الاحسان ثم أساء إليه اساءة أعظم من احسانه قدراً ، فهو لا يستحق مقابل ذلك مدحاً أو شكراً لما قدمه [4] .

وبطريقة عكسية يسقط العقاب بطريقين مماثلين هما :

(١) الندم :

ويتحقق ذلك بالندم على ما فعله الانسان المكلف أو بطاعة أعظم منه ، فاذا أساء

(١) الخياط : الانتصار ، ص ٨٣ .
(٢) راجع ، الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ١ / ٣٠٥ .
(٣) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٣٤ ــ ٦٣٥ .
(٤) راجع ، القاضي المعتزلي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٤٣ .

أحدنا إلى غيره ثم اعتذر إليه اعتذاراً صحيحاً ؛ فانه يسقط ما كان يستحقه من الندم .

(٢) أما سقوط المعصية بالطاعة فحاله كحال من أساء إلى غيره ثم اعطاه من الأموال ما لا تسمح نفس بها ولا تتساهل في بذلها [١] .

وإذا كانت هذه هي شروط اسقاط الثواب والعقاب ، فان القاضي ينبه إلى أن حدود اسقاط الطاعة ينبغي أن تقصر على الصغائر دون الكبائر ، لأن الكبيرة في تصوره الخاص ، دون التوبة النصوح — الحقيقية — لا يمكن أن تسقط بأية طاعة أخرى [٢] . ولكن هل يصح من الله اسقاط العقوبة ، وإن كان ذلك ممكناً ، فما هي السبل التي ينبغي توافرها في تحقيق ذلك ، وإن كانت مثل هذه المسألة قد لقيت جدليات كثيرة ، فان الاعتزال البغدادي قطع بعدم اسقاط العقوبة [٣] ، بينما قبل معتزلة البصرة والقاضي بالمبدأ على ان تكون التوبة طريقة التوحيد الصحيحة ، فالقاضي يحسن من الله العفو عن مستحق العقاب كافراً كان أم فاسقاً [٤] ، بدلالة (ان العقاب حق الله تعالى على العبد وفي اسقاطه نفع لفاعل القبيح ،وليس فيه وجه من وجوه القبح فيجب أن يحسن) [٥]

على أن الرأي الذي كان سائداً في معتزلة بغداد مناقض لرأي القاضي تماماً. ذلك أنهم لم يستحسنوا من الله تعالى ، اسقاط العقاب بل (يجب عليه أن يعاقب المستحق للعقوبة لا محالة) [٦] ، وازاء هذه الصيغة المتشددة ، فان مبدأ الوجوب البغدادي أدى إلى العقاب في تصورهم يتخذ مرتبة أعلى من الثواب ومثل هذا ، يزيل التكافؤ الذي ينبغي

(١) المصدر السابق ، ص ٦٤٣ — ٦٤٤ .
وانظر ، عبد الكريم عثمان : نظرية التكليف ، ص ٥٠٢ وما يليها .
(٢) كثرة الطاعة تؤثر في سقوط ما يستحسن من العقوبة ، إذا كانت في دائرة الصغائر ، فأما الكبائر فان عقابها لا يزول بكثرة الطاعات المفعولة .
راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٤٤ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٣٦ — ٦٤٤ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٦٤٤ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٦٤٧ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٦٤٤ .

أن يقوم بين كل من الثواب والعقاب .

ثم ان العقاب ليس واجباً على الله بقدر ما هو حق من حقوقه الخاصة . ولصاحب الحق . أن يسقط حقه تجاه الآخر (١) .

وفي دائرة النقد التحليلي فان مبدأ الوجوب البغدادي والذي أدى إلى قولهم ان العقاب أعلى حالاً من الثواب . مثل هذا المبدأ له ما يبرره . إذا علمنا أن العقاب عندهم لطف الهي وعليه . فينبغي أن يكون اللطف مفعولاً بالمكلف إلى أقصى حد ومن كافة النواحي . ولن يكون كذلك إلا بوجوب العقاب . فالمكلف متى علم أن يفعل به ما يستحقه من العقوبة . كان أقرب إلى أداء الواجبات . واجتناب الكبائر .

أي ان العقاب إذا كان لطفاً للمكلف فلا بد أن يعرفه الله به ، وإلا كان مخلاً بما هو واجب عليه (٢) .

وعلى ذلك اتصف مبدأهم بالوجوب الفعلي القاطع ، الأمر الذي يحتم ضرورة العقاب على الله إذ لا يجوز أن يعفو عنهم .

والأمر الآخر الذي يبرر – الوجوب البغدادي – هو : ان العقاب تأكيد لمبدأ الوعيد . فقد توعد الله العصاة بالعقاب . وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه قطعاً . ولا يجوز عليه الكذب (٣) ، وبهذا المعنى يكون العقاب أعلى حالاً في وجوبه من الثواب .

٥ – التوبة

فصل القاضي بين التوبة من ناحية ، ومرتكب الكبيرة من ناحية أخرى . وهي محاولة تجنب فيها الخلط الذي وقع فيه الخوارج والأشاعرة .

فتأخذ التوبة تعريفاً محدداً في أنها تتجنب الضرر وتدفعه عن النفس فلا ضرر في الصغيرة إذ لا تجب التوبة عنها عقلاً . وان وجبت سمعاً ، ويتفق القاضي في رأيه مع

(١) المصدر السابق : ص ٦٤٤ وما يليها .
(٢) راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٤٦ ، ٦٤٧ .
(٣) راجع ، المصدر نفسه ، ص ١٣٦ – ٦٤٤ .

أبي هاشم بينما يخالف الجبائي فيه ، الذي أوجب التوبة عن الصغيرة عقلاً وسمعاً ، وحجة أبي علي في ذلك : ان الصغائر والكبائر كلاهما يوصفان بالقبح ، وإن كان وصف القبح لا يلحق احداهما لدرجته وإنما لمجرد الوصف .

ويبدو ان هذا الموقف الذي اتسم بدرجة كافية من الاقناع لم يرتضه القاضي — وإن كان اقراره بأن الصغيرة تقلل الثواب ، إلا أنه تمسك بأنه لا ضرر منها ، اذ لا عقوبة عليها — ويبدو أيضاً ان النتيجة واحدة ، وهي وجوب التوبة عن الصغائر ولا يهمنا ان كان الطريق إليها سمعاً أو عقلاً ، أما الحالة الثانية التي تدخل في نطاق التوبة ، وتعد احدى قضاياها ، فهي التي يواجهها الانسان المكلف الذي تكون معاصيه أكثر من طاعاته ، الأمر الذي يصنفه في صف مرتكبي الكبائر فتتعين عليه التوبة ، حتى تسقط عنه ما يستحقه من عقوبة .

وثمة حالة استثنائية ثالثة ، وهي أن تكون طاعات المكلف ومعاصيه متساوية .

مثل هذه الحالة القلقة توقف عندها المعتزلة إلا أنهم لم يقدموا فيها حلاً حاسماً ، سوى ان دفع القاضي بعدم جواز هذه الحالة ، وإن كان الجبائي قد أجازها ، إلا أن كلاهما لم يقدم تحليلاً لهذه الحالة الاستثنائية وإنما توقفا عندها [1] .

٦ — حكم التوبة في اسقاط العقوبة

هل تسقط التوبة العقوبة ؟

هذا السؤال كان يمثل قضية جدلية وخلافية بين الاتجاهات الفكرية الاسلامية [2] وفي مقدمتها الفرق الكلامية عموماً ، وبين المعتزلة بخاصة ، فاذا كان اتفاقهم على شروط التوبة من وجهات نظر مجتهدة ، فان معتزلة بغداد تشددت في أمر تبعية العقوبة

---

(١) راجع ، القاضي المعتزلي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٨٩ .

(٢) ينبغي الاشارة إلى أن الخوارج أوصدوا باب التوبة أمام الكبائر بينما حاولت الأشاعرة النفاذ به بشرط أن لا يكون مرتكب الكبيرة — مشركاً — إذ ان كبيرته التي هي دون درجة — الشرك — لا تدخله في الشرك أو الكفر ولا تخرجه من دائرة الأيمان .

راجع ، امام الحرمين : الارشاد ، ص ٣٩٢ ، ط. مصر — ١٩٥٠ .

وانظر ، أبو رغيف : التوبة والعفو الالهي ، ص ٥٤ وما يليها ، ط. البصرة — ١٩٥٦ .

وحكمها ، اذ اعتبرت أن لا تأثير للتوبة في اسقاط العقوبة ، أي ان العقوبة لا تسقط تلقائياً بمجرد تحقق التوبة وإنما الذي يتولى اسقاط العقوبة هو الله تعالى عند التوبة [1] ، وبمعنى آخر ، فالتوبة في نظر البغداديين تتحقق بشرط قبولها من الله ، وهو الذي يرفع العقوبة لأن الله لا يفعل إلا الأصلح . وواجه التفسير البغدادي معارضة معتزلة البصرة ، وفي مقدمتهم القاضي الذي يرى في موقف بغداد ــ شبه الارجائي ــ تجاوزاً لم يزن الشروط الواجبة ، إذ ان التوبة إذا صحت شروطها وتعينت (بالعزم والندم) فانها تسقط العقوبة . كما يسقط الاعتذار الذم [2] . فلا توبة ان لم يقترن ــ الندم بالعزم ــ معاً وصولاً إلى توبة حقيقية ، بمعنى آخر ، ان ندم ولم يعزم أو عزم ولم يندم [3] فلا يكون تائباً توبة نصوحا [4] .

ويتفق القاضي مع بشر بن المعتمر الذي أجمل موقفه في اسقاط العقوبة على النحو الآتي :

إذا تاب مرتكب الكبيرة عن كبيرته ثم عاودها ، عاد استحقاقه العقوبة الأولى التي تاب عنها من قبل . وان تاب ولم يعد استحق الوعد بالجنة [5] .

وعبر هذا المنظور فان القاضي تجاوز مبدأ التساهل أو التوفيق الذي عرف به الجبائي وغيره [6] ، فأوجب الندم والعزم في اتجاه التوبة تحقيقاً لسلامتها وهو الرأي الذي تبناه

---

(١) راجع ، القاضي المعتزلي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٨٩ – ٧٩٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٧٩١ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٧٩١ وما يليها .

(٤) التوبة النصوح : توثيق العزم أن لا يعود لمثله ، والندم بالقلب والاستغفار باللسان والاقلاع بالبدن والاضمار على أن لا يعود . والتوبة على ثلاثة معان : الندم ، والعزم على ترك العود إلى ما نهى الله عنه ، والثالث السعي في أداء المظالم .

راجع ، الجرجاني : التعريفات ، ص ٣٧ ، تونس – ١٩٧١ .

راجع ، الامام الرسي : رسائل العدل والتوحيد ، ١ / ١٣٢ ، ١٣٣ ، ط. مصر – ١٩٧١ .

وانظر ، التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، ١ / ١٦٢ – ١٦٣ ، ط. خياط – بيروت .

(٥) راجع ، الخياط المعتزلي : الانتصار ، ص ٦٤ ، ط. مصر – ١٩٢٥ .

وانظر ، الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ١ / ٣٠٧ ، ط. مصر – ١٩٥٠ .

(٦) اعتبر أبو علي : التوبة عن كبيرة مثل الخمر والاصرار على كبيرة أخرى كالزنا ، كانت توبته عن الأولى توبة صحيحة . وهو يوافق الأشاعرة في ذلك .

راجع ، القاضي . شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٩٤ .

والجويني : الارشاد ، ص ٤٠٩ .

أبو هاشم من قبل والذي عارض فيه أباه . ففي رأيه أن التوبة لا تصح عن بعض القبائح مع الاصرار على البعض الآخر [١] .

ونتيجة لكل ما تقدم فان قاضي القضاة تجاوز الرأي البغدادي وبعض رفاقه البصريين حين أوجب على الله قبول التوبة ، ما دامت صحيحة مقترنة بشروطها في الندم والعزم [٢] . ولأن الله تعالى هو الذي وضع هذا القانون أمام الانسان وهو نوع من التحكم لا نرى الانسان قادراً على اصدار القرار النهائي فيه ، لكن التوبة المقبولة يجب أن تشمل الكبائر جميعها [٣] ، فلا يصح عند القاضي وأبي هاشم أن يتوب العاصي عن كبيرة مع الاصرار على الكبائر الأخرى ، كما أجازها الجبائي الذي لم يستوعب حجة القاضي ومعتزلة البصرة في العزم الذي يعتبر أول أركان التوبة — والندم ، الذي يعتبر ركنها الآخر .

قضايا العالم الآخر

إن حرارة ايمان المعتزلة بالعقل فكراً ، ومنهجاً ، ومحاربتهم للفكر الأسطوري ، جعلهم يبدون آراء جريئة في القضايا التي تتصل باليوم الآخر ، الأمر الذي جعلهم عرضة للاجراءات الارهابية والاتهامات التي تولتها الدوائر السلفية ، ومؤرخو السلطة الحاكمة، إلى جانب مساهمة المنشقين وأكاذيبهم التي شوهت صورة الحركة الاعتزالية ومواقفها من قضايا الآخرة [٤] .

وإذا كان بعض المعتزلة قد اتخذ موقف الانكار والنفي من عذاب القبر ومنكر ونكير والمسائل الأخرى ، فأنهم كانوا يقفون بجانب المنطق العقلي، على حساب الخبر النقلي ، الأمر الذي جعل قاضي القضاة يقاوم هذا الاتجاه المنهجي ، بعد أن تركز هجوم السلفية على موقف الاعتزال من مسائل الحياة الأخرى التي تتصل في رأي القاضي

(١) راجع، الطوسي : معالم أصول الدين ، ص ١٥١

(٢) راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٩٠ ومايليها
الزيدية توافق المعتزلة والبصريين في مبدأ الندم والعزم في التوبة .
راجع، الامام الرسي : رسائل العدل والتوحيد ، ١ /١٣٢ ، ١٣٣

(٣) راجع ، القاضي : متشابه القرآن ، ١/٦٧ .

(٤) دفع القاضي عن المعتزلة اتهام اهل السنة في مسائل الآخرة بزعم أن ضرار بن عمرو — الذي كان معتزلياً — هو الذي أنكر عذاب القبر .. الخ .
راجع ، القاضي : طبقات المعتزلة ، ص ٤٦ — ٦٢ ، ط مصر — ١٩٧٢ .

اتصالاً مباشراً بالايمان عبر مصدري – القرآن والسنة – بينما كانت معالجتها تم عن طريقي – العقل ثم الاخبار – مما جعل بعض هذه المسائل تواجه تعارضاً بين المصدرين ، وقد تنبه القاضي عبد الجبار إلى آراء رفاقه وأصحابه في اعتمادهم على المنطق وانحيازهم إلى العقل ، فعني بمراجعة فكرياتهم تحليلاً ونقداً فجعل النقل هو طريق معرفة هذه المسائل ، مع تدعيم دور الاخبار – في توثيقها – لذلك فان القاضي يبدي ولاءه الكامل لهذه المسائل . متجاوباً مع السلفية العامة وموافقته للأشعرية بوجه خاص [١] .

١ – عذاب القبر

تدخل هذه المسألة في الدائرة (الغيبية) فلا يمكن أن تخضع لمنطق العقل أو القياس ، وانما تدخل في مجال الخبر النقلي [٢] ، وإذا كان المعتزلة قد أنكرت هذه المسألة انكاراً تاماً ، فان بعض المتأخرة وفي مقدمتهم قاضي القضاة قد أثبت عذاب القبر [٣] ، وتولى الدفاع عن رفاقه ورأيه الشخصي . ونهج طريق الأشعري – النقلي – [٤] ، وإذا لم يكن ممكناً تحديد الوقت الذي يبتدىء التعذيب فيه ، فانه يرى (ان الأقرب – في الاخبار – انها الأوقات المقاربة للدفن) !! [٥]

٢ – الشفاعة

وجهت الأشعرية لومها الشديد إلى المعتزلة لأنها أنكرت الشفاعة ، واعتبرت ان هذا الانكار يمثل جزءاً من مذهب أهل الضلال [٦] ، ودفع القاضي اتهام أهل السنة ،

(١) القاضي : المحيط بالتكليف (مخطوط) ، مجلد ٤ ، ورقة ٧٧ .
القاضي أيضاً : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٣٠ .
(٢) راجع ، القاضي : المحيط بالتكليف (مخطوط) مجلد ٤ ، ورقة ٧٧ .
(٣) الذين أثبتوا عذاب القبر ينتمون إلى المرحلة الرابعة الجبائية .
راجع ، المصدر نفسه .
والإيجي : المواقف ، ص ٤٤٥ .
(٤) راجع ، الأشعري : الابانة ، ص ٦٦ .
الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ٦٩ .
الجويني : الارشاد ، ص ٢٧٥ .
الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٢٤ .
(٥) القاضي : فضل الاعتزال ، ص ٢٠٢ .
(٦) راجع ، الآمدي : غاية المرام في علم الكلام ، ص ٣٠٦ .
والشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ٤٧٠ – ٤٧١ .
الغزالي : المضمون الصغير ، ص ٣٢٨ – ٣٢٩ ، ط المقدسي .

وأنكر أن يكون أحد من المعتزلة أنكر الشفاعة .

وإن كان القاضي يقر بالشفاعة إلا أنه يختلف مع أهل السنة في كيفية تحققها على النحو الذي يرتبط بمبدأ العدل الالهي بتفسيره الاعتزالي .

فثمة شرط لتحقق الشفاعة – وهي أن تكون – للمؤمن وحسب ، وعليه فانها « لأهل الثواب دون أهل العقاب ولأولياء الله دون أعدائه » [1] والذي يوطد هذا التصور ويعينه قول الله تعالى «ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع » [2] دليلاً على أن الشفاعة خاصة لأصحاب الثواب دون غيرهم ، وزيادة في ضبط هذه القضية فان الآية « ما للظالمين من أنصار » [3] دليل آخر في اثبات الشفاعة للمؤمنين دون مرتكبي الكبائر الظالمة [4] .

ويواجه القاضي اعتراض آخر : وهو ما نقل عن النبي (ص) « شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي » وعداً صريحاً بتدخل النبي شخصياً لإنقاذ المذنبين من العذاب الأليم [5]

وان كان القاضي لم يقر صحة هذا الحديث « لعدم ثبوته ولأنه منقول بطريق الآحاد » [6] فلأن مسألة الشفاعة طريقها العلم ، فلا ينبغي الاحتجاج بمثل هذا

(١) القاضي : فضل الاعتزال ، ص ٢٠٧ ، ط تونس – ١٩٧٤ .

(٢) سورة غافر ، آية ١٨ .

(٣) سورة آل عمران ، آية ١٩٢ .

(٤) راجع ، القاضي : فضل الاعتزال ، ص ٢٠٧ .

(٥) راجع ، الإيجي : المواقف ، ص ٥٨٨ – إذا كان أهل السنة قد جعلوا الشفاعة – خاصة بالنبي – فان الشيعة الامامية يؤمنون بأن : الأئمة يشفعون يوم القيامة .
راجع ، ابن قولويه (جعفر ٣٦٩ هـ) : كامل الزيارات ، ص ١٢٢ ، ط النجف .

(٦) خبر الواحد في تصور القاضي لا يمكن أن يكون حجة في المسائل الاعتقادية وإنما يعمل به في الاحكام ، والمعاملات ... إلا أنه من ناحية أخرى عاد إلى القول بأنه يجوز ورود – التعبد فيه – وكان البلخي (٣١٩ هـ) البغدادي ، قد أثبت حجية خبر الواحد وأثبته وأوجب قبوله – إلا أن الأمر اخير في قبول خبر الواحد يعتمد على الشروط التي ينبغي توافرها في قبول خبر الواحد ، وأولها أن يكون راوية عدلا ، ومقبولا بشرط العدل .
راجع ، القاضي : القاضي المعتزلي : المغني – الشرعيات ، ١٧ / ٣٨١ – ٣٨٢ – ٣٨٥ ،
والقاضي : فضل الاعتزال ، ص ١٨٦ ، ط تونس – ١٩٧٤ .
والبلخي المعتزلي : قبول الاخبار ومعرفة الرجال ، ورقة ٢ (مخطوط) .
وانظر ، بدران أبو العينين : العبادات الاسلامية ، ص ٣ – ٥ ، ط مصر الأولى – ١٩٦٩ .
والخوانساري : روضات الجنات ، ص ٤٠٦ ، ط طهران – ١٣٦٧ هـ .

الحديث[1] وان افترض جدلاً ـ صحة هذا الحديث، فانه لا يقضي بوعد صريح في شفاعة مرتكبي الكبائر، انما يحمل على معنى مغاير تماماً، فهو وعد بالشفاعة للذين ـ تابوا وأنابوا » [2].

وثمة ما يعارض هذا الحديث الذي تمسكت به الأشعرية، بأخبار رويت عن النبي (ص) في نطاق الوحي الالهي، نحو قوله « لا يدخل الجنة نمام ولا مدمن خمر ولا عاق » [3] وبحديث مسند آخر « من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأ بها بطنه يوم القيامة في نار جهنم خالداً مخلداً » [4].

وأما الاحتجاج بأن التائب في غنى عن الشفاعة ولا فائدة منها، فان مثل هذا الاحتجاج لا يستقيم مع حاجة المشفوع إلى نفع يناله من مال وحشمة وتمييز وخلعة، أو ضرر يدفع عنه [5] وفائدة الشفاعة أيضاً هي في رفع مرتبة المشفوع دلالة على منزلته من الشفيع [6] ويؤيد ذلك اتفاق الأمة على قولهم :

« اللهم اجعلنا من أهل الشفاعة » [7].

وخلاصة هذه المسألة تتبدى في النقاط التالية :

(١) ان مرتكبي الكبائر الذين لم تتحقق توبتهم فهم من أهل النار، يستحقون اللعن، والغضب، فلا يجوز أن يشفع النبي (ص) لهم [8].

(٢) من حق النبي ـ الشافع ـ أن يكون محباً لمن يشفع له راضياً عنه، وهذا لن يتحقق الا فيمن كان مؤمناً[9]. وليس صحيحاً أن تكون الشفاعة للفساق من

---

(١) راجع، القاضي : شرح الأصول الخمسة، ص ٦٩٠، ٦٩١.

(٢) راجع، القاضي : فضل الاعتزال، ص ٢٠٨.

(٣) ابن ماجة : أشربة، ص ٣.

(٤) ابن حنبل : المسند، ١ / ٢٧٢.

(٥) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص ٦٨٩ ـ ٦٩٠.

(٦) المصدر نفسه، ص ٦٨٩.

(٧) المصدر نفسه، ص ٦٩٢.

(٨) راجع، القاضي أيضاً : فضل الاعتزال، ص ١٧٣.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

أهل الصلاة [١] .

(٣) وازاء النقطة الثانية – فلا شفاعة لمرتكبي الكبائر الا للتائبين منهم زيادة في ثوابهم ، ولكن لا لدرء عقابهم أو اسقاطه [٢] .

(٤) اذا كان من حق النبي أن يشفع للمؤمنين ، فلا يمكن له أن يخرج الفاسق من النار لشفاعته له [٣] ، لقوله تعالى « واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا » [٤] وقوله « أفأنت تنقذ من في النار »[٥] كذلك الآية « ولا يشفعون الا لمن ارتضى » [٦] .

(٥) لا شفاعة الا من قبل النبي ، وليس صحيحاً أن تكون من الأئمة أو للصالحين وللمؤمنين [٧] ، وإذن ينبغي اثبات الشفاعة للمؤمن ، واسقاط المبدأ الشمولي واطلاقها في عموم المسلمين . وهو ما اتخذته المعتزلة وتبناه القاضي عبد الجبار ودافع عنه .

٣ – منكر ونكير

احدى المسائل التي ارتبطت بجدليات العالم الآخر ، ونوقشت في دائرة التصورات الايمانية هي منكر ونكير : وأثبت أهل السنة عموما ما قيل فيهما : وهما ملكان يسألان الميت في قبره ، حول دينه وايمانه ، ويكون بهذا أول من يقابله الميت [٨] ، ولئن كان متوقعا ممن كان العقل رائدهم ، والنزعة العقلية البعيدة عن الاسراف في التصوير غير القائم على أسس من التجربة والعقل ، كان منتظراً أن ينقدوا هذه الخيالات ويعارضوها ،

---

(١) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٨٨ .
(٢) راجع ، الايجي : المواقف ، ص ٥٨٨ .
(٣) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٨٩ .
(٤) سورة البقرة ، آية ٤٨ .
(٥) سورة الزمر ، آية ١٩ .
(٦) سورة الأنبياء ، آية ٢٨ .
(٧) راجع ، الشريف المرتضى : الامالي، ٢ / ٣٦٨ ، ط. مصر – ١٩٥٤ .
(٨) راجع، الباقلاني: الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص ٥١ ، ط. مصر–١٩٦٣

كما فعلوا في مسألة الجن والميتولوجيا [١] وربما كان لحساسية المسألة واتصالها بالتراث الديني والحياة الأخرى. هو الذي جعل الجبائيين والبلخي يفسرون - منكراً ونكيراً - في حدود دلالتهما اللغوية «ان المنكر ما يصدر عن الكافر. عند تلجلجه اذا سئل، والنكير انما هو تقريع الملكين له» [٢] إلا ان هذا التفسير المجازي لا يقدم دلالة محددة وهو أمر أصبح ظاهرة عامة في خط التوفيق الذي دأب عليه معتزلة القرن الرابع [٣]. فقد أقر القاضي بأن: منكر ونكير ملكان. يقومان بمهمة التعذيب للميت بعد دفنه، كما ورد السمع [٤].

ويضع القاضي بعد ذلك خطوط هذه المسألة في حدود لغوية محضة على النحو التالي:

١) ان التسمية إذا كانت لقب يقع به - ذم - لأن الذم يقع بفائدة الاسم. والألقاب كالاشارات لا فائدة تحتها.

٢) وعلى هذا الوجه سمي الرجل المؤمن: بظالم .. وحارث، وكلب، وكليب. إلى غير ذلك.

٣) يحتمل أن يسمى من يعذب في القبر بذلك أيضاً.

٤) ويحتمل أن يسمى بذلك من حيث: (يهجم على ذلك الحي) ولئن كان القاضي قد قدم الاحتمال الأخير متوافقاً مع التفسير التقليدي الساذج، فانه يضع ازاءه شروطه العقلية في قضية الوعيد وارتباطها الجدلي بالعدل الالهي.

هو أن يكون - (الميت) - حياً - يحييه الله -، والأمر الثاني اكماله عقله.

٥) والاحتمال الأخير - بعد قيامة الميت واكتمال عقله على وجه ينكره «الميت» فيسمى لأجل ذلك منكراً ونكيراً [٥].

---

(١) راجع، خشيم: الجبائيان، ص ٢٥٨ - ٢٥٩، ط طربلس - ١٩٦٨

(٢) الإيجي: المواقف، ص ٤٥١، ط. القسطنطينية - ١٩٢٨.

(٣) سوف تظهر نتائج هذا البحث، مؤشرات التراجع والنزعة التلفيقية في فكر معتزلة القرن الرابع الهجري، المدرسة الجبائية، وممثلها القاضي عبد الجبار، باستثناء معتزلة قليلين، طوروا مباحثهم باتجاه الخط المبدئي الثابت، لذلك كانوا عرضة للاضطهاد لا من أهل السنة أو السلطة ولكن من المعتزلة أنفسهم.

(٤) راجع، القاضي: فضل الاعتزال، ص ٢٠٢، ط. تونس - ١٩٧٤.
والقاضي أيضاً: شرح الأصول الخمسة، ص ٧٣٤، ط. مصر - ١٩٦٥.

(٥) القاضي: فضل الاعتزال، ص ٢٠٢ - ٢٠٣، ط تونس - ١٩٧٤.

وفي مجال نقد هذه المسألة وتحليلها ، يتبدى لنا مدى التردد في موقف القاضي وقلقه ، في تراجعه عن منهجيته العقلية في الخطوط المموهة المجازية واحتمالاتها اللغوية التي تؤكد – من ناحية أخرى – عدم قناعته – عقلياً – في احتمالاته ، الأمر الذي جعل هذه المسألة في وضع غير مستقر ، وهو يعكس – الصراع – بين قيم العصر الذي عاشه والتراجع الذي أسهم فيه في عملية التوفيق ، – التلفيق – في أن يكون طرحه لهذه المسائل تلطيفاً لجو المواجهة بين المعتزلة وخصومها.

٤ – الصراط

يعتقد القاضي بأنه ينبغي الاقرار بالصراط ، وهو طريق بين الجنة والنار ، مستنداً إلى الخبر القرآني (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم)[١]

وان أقر القاضي – معنى الصراط – فانه يعترض على تصورات الحشوية الأسطورية، التي زعمت (أنه أدق من الشعر ، وأحد من السيف ، وأن المكلفين يكلفون اجتيازه والمرور به ، فمن اجتازه فهو من أهل الجنة ، ومن لم يمكنه ذلك فهو من أهل النار) .

وقد شاع هذا الوصف الخرافي في الفكر الأشعري ، فيذكر الإيجي « ... واعلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه المؤمن وغير المؤمن »[٢] .

وان كان معظم المعتزلة انكرت مسألة الصراط بتصويرها التقليدي[٣] فان القاضي حاول أن يثبت تهافته عقلياً ، لأن دار الآخرة ليست دار تكليف حتى يصبح اسلام المؤمن وتكليفه المرور على ما هذا سبيله في الدقة والحدة ، فضلاً عن أن دخول الجنة

(١) في تفسير (اهدنا الصراط المستقيم) يقول القاضي : انه تعالى وان مكن واقدر المكلف ففي قدرته تعالى من زيادة البيان والأدلة والألطاف والعصمة ما ينتفع به العبد ، إذا أمده بها ، والعبد يجوز ذلك فيطلبه .

القاضي : تنزيه القرآن عن المطاعن ، ص ١٠ ط. بيروت الأولى

(٢) الإيجي : المواقف ص ٥٩٢ ، ط. القسطنطينية .

(٣) أنكره أكثر المعتزلة وتردد الجبائي فيه نفياً واثباتاً وذهب العلاف وبشر بن المعتمر إلى جوازه دون الحكم بوقوعه ،

الايجي : المواقف ، ص ٥٩٢ .

والنار لا يكونان لمجرد عبور الصراط دائماً هو نتيجة لعمل بمقتضى التكليف في الحياة الدنيا .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فان المعتزلة تأولوا الصراط بمعنى : الأدلة الدالة على الطاعات التي من تمسك بها نجا ودخل الجنة ، والأدلة الدالة على المعاصي التي من ركبها هلك واستحق من الله النار(١) .

وتبدو لنا مسائل هامة في معالجة القاضي لهذه القضية :

١) الاتجاه العقلي إلى — المعاني — وتجاوز التصور المادي (٢) .

٢) التأويل المعتزلي يضفي بتفسيراته ، دلالة أخرى ، إلى حدوث الصراط .

٣) ان مصير الانسان لا يمكن أن يكون معلقاً بدقة الصراط وحدته ، وإنما الذي يحدده مقادير الثواب والعقاب .

٤) احترام المعتزلة للعقل منهجاً جعلهم مؤمنين حقيقيين — باثبات الصراط — مع نفي أن يكون الصراط — أمراً حسياً أو واقعياً ، بقدر دلالته — المعنوية ، الاخلاقية .

٥) لعل أهم هذه النتائج منطقياً ، ما نبه إليه القاضي من أن دار الآخرة ليست دار اختبار أو تكليف وانما هي دار ثواب وعقاب .

٥ — الميزان

وقف القاضي مع جملة المذاهب الاسلامية ، في رفض تفسير « الميزان » تفسيراً

---

(١) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٣٧ — ٧٣٨ .

(٢) أشار إلى ذلك الإيجي في معرض هجومه على المعتزلة الذين أثبتوا الصراط على أساس معنوي ، ونفوا أن يكون أمراً واقعياً .

أنظر ، الايجي : المواقف ، ص ٥٩٣ .

أكد هذا المعنى القاضي ودافع عن وجهة نظره .

انظر القاضي : فضل الاعتزال ، ص ٢٠٤ — ٢٠٥ .

ومثل هذه النتيجة كانت وراء حملة متكلمي أهل السنة على المعتزلة ، لانكارهم صفة الصراط كما فسرها المعتزلة وأولها القاضي ، وإن كان الأشعري قد هاجم لذلك فان الشاطبي الذي حاول توثيق الاخبار بصفتها المادية قد حمل على منكريها من المعتزلة .

راجع ، الشاطبي : الاعتصام ، ٢ / ٣٢٨ ، ط. السعادة — مصر .

معنوياً باعتباره اشارة إلى العدل الالهي «وانزلنا معهم الكتاب والميزان» [1] فانه عند القاضي وبعض المعتزلة . محمول على الظاهر ، لذلك فالميزان لا يفسر إلا على أساس ما نعرفه من الموازين المعقولة بيننا ، وان لا صحة لتأويله بالعدل بالآية الفائتة التي كانت على طريقة المجاز والتوسع [2] . لأن الله أثبت الموازين تصريحاً في قوله «ونصنع الموازين القسط ليوم القيامة» [3] ولقوله تعالى «فمن ثقلت موازينه» [4] فلم يرد الله بالميزان : الا ، المعقول منه ، المتعارف عليه ، فيما بيننا ، دون أن يكون اشارة للعدل الالهي [5] ، على النحو الذي فسره المعتزلة الآخرون .

ولئن أثبت القاضي — الميزان — بمعناه القرآني الظاهري فانه يرتبط بالحساب الذي ينبغي اقراره [6] (فاما من أوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً وينقلب إلى أهله مسروراً) [7] ، غير ان الحساب لا يجري بمثل ما تجري المحاسبة بين الشريكين المتعاملين وإنما تكون بخلق العلم — الضروري — في قلبه ، أنه يستحق من الثواب كذا ، ومن العقوبة كذا فيسقط الأقل بالأكثر وعلى هذا صح ذلك بسرعة على ما دلت عليه الآية (ان الله سريع الحساب) [8] .

أما الكيفية التي يتم بها وزن المحاسن والمساوىء — وهي القضية التي حاول القاضي حلها على ضوء تقديره المذهبي ، فلما كانت الحسنات والسيئات أعراض ، والاعراض لا تتحيز ولا تنفصل عن الاجسام [9] الأمر الذي جعل القاضي يضع احتمالين لذلك من خلال تصوره العقلي وهو :

(١) سورة الحديد ، آية ٢٥ .
(٢) راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٣٤ — ٧٣٥ .
(٣) سورة الأنبياء ، آية ٤٧ .
(٤) سورة الاعراف ، آية ٨ .
(٥) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٣٦
(٦) المصدر السابق ، ص ٧٣٦ .
(٧) سورة الانشقاق ، آية ٨ .
(٨) سورة آل عمران ، آية ١١٩ — سورة المائدة ، آية ٤ — سورة غافر ، آية ١٧ .
(٩) انظر ، عثمان : نظرية التكليف ، ص ٥١٣ .

(١) أما أن توزن الصحائف التي كتبت عليها السيئات والحسنات .

(٢) أو أن يجعل (الظلمة) في كفة السيئات ، والنور في كفة الحسنات .

ثم توزن الأعمال على هذا النحو [١] .

أما القضية الثالثة التي تتعلق بموضوع الميزان والحساب هي مسألة (نطق الجوارح) والقاضي يؤيدها [٢] بدلالة القرآن (يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون) [٣] .

ونحو الآية (انطقنا الله الذي أنطق كل شيء) [٤] .

اما تفسير كيفية النطق فهو أمر يتخذ طابعاً احتمالياً على وجهين :

وهو : ١ ـ اما أن يتولى الله خلق الكلام في جوارحه فيشهد عليه .

٢ ـ وأما أن يجعل كل عضو من أعضائه حياً ، بانفراده فيشهد عليه .

وان كان ابو هاشم قد استبعد الاحتمال الأخير ، ومال إلى الوجه الأول [٥] .

الجنة والنار

(١) خلق الجنة :

ليس منطقياً في نظر المعتزلة القول بأن الجنة والنار خلقتا مع العالم [٦] اذ ليس ثمة فائدة من وجودهما ، وهما خاليتان ممن ينتفع ويتضرر بهما [٧] .

---

(١) راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٣٦ .

وذكر القاضي في فضل الاعتزال أن مناولة الصحف باليمين لأهل الجنة وبالشمال لأهل النار ، وكذلك القول في تسويد الوجوه وتبييضها .

للقاضي ، فضل الاعتزال ، ص ٢٠٥ ، ط. تونس ـ ١٩٧٤ .

(٢) راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٣٧ .

(٣) سورة النور ، آية ٢٤ .

(٤) سورة فصلت ، آية ٢١ .

(٥) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٣٧ .

(٦) راجع ، الإيجي : المواقف ، ص ٣٧٥ ، ط القسطنطينية .

(٧) المرجع نفسه ، ص ٣٧٥ .

وان كان هذا الاقرار عاماً ، فان القاضي عرض في معالجة هذه القضية من جوانبها الوصفية ، ولم يتعرض لمشكلة الخلق نفياً أو اثباتاً ، بل « ان السمع أوجب أن الثواب من الله تعالى يحصل بالجنان ، وان مكانها السماء ، والغرض أن يكون في موضع عالياً ، وان النار تكون في الأرض ، والغرض أنها تكون في مكان منسفل منخفض »(١) .

وتعد هذه القضية في رأس قضايا الخلاف بين أهل السنة والاعتزال اذ اعتبرت الأشعرية القول بخلق الجنة والنار قبل قيام الساعة ، أمراً مقطوعاً به وان عدم الايمان بهذا الخلق يعتبر مروقاً من الدين واخلالاً بالعقيدة وبالاجماع (٢) .

(٢) حال أهل الجنة :

ان الجنة ليست داراً للتكليف ، لذلك فان الارادة الانسانية الحرة لا فاعلية لها في الجنة ، فيستحيل على أهل الجنة الفعل باعتبار أن الفاعلية الانسانية محدودة في دار الدنيا دون الآخرة ، إذ ان (الدنيا دار عمل وأمر ونهي ومحنة واختبار)(٣) لذلك فانها دار ألم وعذاب (٤) ولكن الآخرة دار جزاء ، وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهي ولا محنة ولا اختبار ، فأهل الجنة يتنعمون فيها ويلتذون والله تعالى المتولي الفعل ذلك النعيم الذي يصل إليهم وهم غير فاعلين له(٥) ، أي ان حركات أهل الجنة تنقطع . فهم في سكون دائم يتلذذون به(٦) أنكر القاضي رأي العلاف هذا، ففي رأيه ان أهل الجنة يعمون ويتلذذون بمثل ما ينعمون به في الدنيا(٧)، غير ان رفض القاضي لها لا يبدو مقبولاً أو عملياً مقابل رأي العلاف، الذي أكد أن قيمة الثواب يتبدى في أن أهل الجنة لا يفعلون أي حركة بل يتذوقون اللذة والسعادة ، فهم ليسوا كالحجارة بل هم

---

(١) القاضي : المحيط بالتكليف ، مجلد ٤ ، ورقة ٧٣ .
(٢) راجع ، الكرماني : الفرق الاسلامية ، ص ٩٦ – ٩٨ ، ط. بغداد – ١٩٧٣ .
(٣) الخياط المعتزلي : الانتصار ، ص ٧٠ ، ط. مصر الأولى – ١٩٢٥ .
(٤) راجع ، نادر : فلسفة المعتزلة ، ٢ / ١٣٠ ، ط. بغداد – ١٩٥١ .
(٥) الخياط المعتزلي : الانتصار ، ص ٧٠ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٧١ .
(٧) راجع ، القاضي المعتزلي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٢٩ – ٧٣٤ .

أحياء عقلاء فهماء[1] وتجمع فيهم اللذات كلها . اللذات الجسمية واللذات المعنوية ويصيرون في الجنة باقين بقاء دائماً وساكنين سكوناً باقياً ثابتاً لا يفنى ولا يزول ولا ينفذ ولا يبيد[2]، الأمر الذي يحقق لهم سعادات متصلة دائمة .

(٣) درجات الجنة :

اتسمت رؤية النظام بكثير من الرصانة العقلية ، والعدل ، فليس لأحد (ممن تفضل الله عليهم بالجنة لا يكون لبعضهم على بعض درجة في التفضيل . وزعم أنه ليس لابراهيم ابن النبي (ص) في الجنة تفضيل درجة على درجات أطفال المؤمنين)[3] .

وإذا كانت مثل هذه الرؤية تبلو جريئة ، فلأن تصور النظام إلى الجنة أنها منطقة عدل الهي شامل ، فليس ثمة درجات في مكان أعد للثواب المطلق ، بمعنى أنه ليس هناك من يستحقها أكثر من الآخر فكل من استحق الجنة استحق نعيماً بأكمله .

ولعل النظام كان منفرداً في رأيه ، الأمر الذي يفسر تردد القاضي ازاء معالجة مثل هذه القضايا ، ففي رأيه (... ان الجنة درجات)[4] قياساً على (أن النيران درجات) ولعل ذلك يعود إلى تفسير قضية أكفار (الفاسق) واصرار المعتزلة والقاضي على تأكيد أن له منزلة بين منزلتي الايمان والكفر[5] غير أن كلاً — الكافر والفاسق — يستويان في وجودهما في النار ، وإن كان عذاب الكافر أشد عذاباً ، كما أن النبي والمؤمن يتفقان في الجنة لكن درجات النبي أعظم[6] .

(١) الخياط : الانتصار ، ص ٧١ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٩٠ .
(٣) راجع ، البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٣١ .
(٤) راجع ، القاضي المعتزلي : المختصر في أصول الدين ، ص ٢٤٦
(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٤٦ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٤٥ :

الباب الخامس

نظام الحكم والفكر السياسي

الفصل الأول : نظام الحكم .

الفصل الثاني : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

يجيء هذا الباب كضرورة منهجية وموضوعية من أجل تحديد الصورة النهائية لفلسفة القاضي الدينية بكل جوانبها ، (الميتافيزيائية ، والطبيعية ، والأخلاقية) ، وضرورة التعرف على فكره السياسي وموقفه من نظرية الامامة ونظام الحكم ، ومدى الاسهامات التي قدمها في النظرية السياسية مع كشف خلافاته واتفاقاته مذهبياً واسلامياً . وموقفه من الجانب التطبيقي الذي يقوم عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي حاول فيه أن يعالج الوقائع التاريخية ومشكلاتها السياسية التي تأدت إلى نتائج متباينة استقرت في الفرق الكلامية والحركات الثورية والمنظمات السياسية .

وإذا كنا قد حاولنا وضع مقدمات تطبيقية (المبدأ العملي الاخلاقي الخامس) فانها تجيء كمحاولة لربط الفكر الاعتزالي وأصوله النظرية بواقع العقيدة والمواجهة العملية على اختلاف مستوياتها ومراحلها ، ولذلك فان الحركة الاعتزالية لا تفصل بين الايمان والعمل ، أو بين الفكر والواقع ، مما يؤكد أن الاعتزال لم يتوقف في مباحثه عند الميتافيزياء أو التجريدات اللاهوتية وانما عالج برؤيته الواقعية نظام الحكم بذات النظرة الموضوعية التي عالج بها مباحثه الفيزيائية من خلال فلسفته الطبيعية في العالم ، لذلك حاول أن يجد تطبيقاً لمجمل الأفكار التي ثار الخلاف حولها بين الفرق الاسلامية ونظرياتها في بحث القضية السياسية فاستطاع أن يتوصل من خلالها إلى تحديد موقف شبه نهائي ازاءها مستخلصاً منها تجربة نضالية أعانته خبراتها في وضع صيغة شاملة لفلسفته المذهبية .

الفصل الاول

نظـــام الحكـــم

تمهيد :

اتسمت مباحث القاضي في الامامة ، وتحليلاته النقدية المنهجية لنظريتها ، بالالتزام للخط الاسلامي العام الذي يؤشره ولاؤه للواقع الاسلامي وإن كانت بعض مواقفه اتسمت بالانتقائية ، فانه في مجملها ، يتساوى في رؤيته السياسية مع الأشعرية التي جعلتها قضية اجتهادية (فقهية) اعتبرت الطريق إلى إقامة حاكم أعلى للدولة ، طريقا شرعياً فينبغي أن تكون وسائله شرعية أيضاً لأن من أولى واجبات الامام وفي مقدمة مهامه تحقيق العدل بصورته الاجتماعية وحراسته للتكاليف الشرعية وتنفيذ أحكامها ، وازاء ذلك فان هذه الولاية لا تكتسب شرعيتها إلا باختيار الأمة وباجماع ارادتها عبر ممثليها وذوي الرأي من أبنائها . لتنصيب الامام الذي يستمد صلاحياته في ادارة الحكم ورعاية شؤون مواطنيه ، من واقع مصالح الجماهير المسلمة الشرعية والسياسية ، وعلى ذلك لا يمكن أن يكون الحاكم الذي ارتضته الأمة وبايعته اماماً ، لا يمكن أن يكون نصف اله أو نبياً . أو معصوماً ، يزعم أنه « حجة » يعني ارتفاع التكليف عن هذ الامام . وذلك مما لم يجز للرسل والأنبياء لأنه يخضع لارادة الأمة التي – نصبته – فتوضع أعماله ان أخطأ أو تجاوز (تحت المسائلة) والتقويم ، أما إذا فسق وفجر فيخلع وتسقط ولايته ويعزل عن منصبه ، ويستبدل به .

أولاً – في ضرورة الامام :

أوجب عموم أهل السنة – نصب الامام – وضرورة قيامه بالحدود وتنفيذ الأحكام ،

واستندوا إلى مبادرة أبي بكر الصديق بعد وفاة النبي (ص) بقوله (لا بد لهذا الأمر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم ... فقالوا من كل جانب في المسجد : صدقت . صدقت ...) [١] . فاتفقت الأمة بأسرها على أن الأرض لا يجوز أن تخلو من امام قائم بالأمر [٢] وهو دليل أهل السنة على وجوب الامامة وضرورة قيامها [٣] .

وأصبح مبدأ الوجوب نقطة محورية تجمعت من حولها ، معظم آراء الفرق الاسلامية ، فاتفقت جميع فصائل الشيعة والخوارج والمعتزلة على خط عام . وهو وجوب الامام والحاجة الضرورية إلى نصبه [٤] إذ لا يمكن ترك الولاية شاغرة بعد وفاة الرسول وإذا كان أهل السنة قد قرروا أن منصب الامام ، منصباً شرعياً ، فالطريق الذي يفسره ويؤكد حقيقته هو — الشرع — وإن كان هذا الرأي قد أصبح قسمة مشتركة بينهم وبين بعض الفرق والمحاور الاسلامية ، فان التساؤلات الكثيرة قد تحولت إلى جدليات فقهية وكلامية ، فيما إذا كان هذا الأمر يوجب عقلاً أم شرعاً . أم بكليهما ، فهناك من أوجب الامامة بالعقل والشرع معاً كأبي الحسين الخياط [٥] والماوردي من المعتزلة [٦] ومن أوجبها عقلاً كالشيعة والاسماعيلية وبعض المعتزلة ومن وقف في صف أهل السنة . فأقرها على رأيها في أمر الوجوب الشرعي كالمعتزلة عموماً والقاضي بشكل خاص الذي تولى بسط رأيه في هذه القضية واحتج لها ، ونقض آراء المخالفين فيها . واستهدف اعتراضه الشيعة الامامية التي تمسكت بمبدأ الوجوب العقلي والتي أورثته إلى فرق عديدة في مقدمتها الاسماعيلية [٧] .

(١) الجويني : الارشاد ، ص ٤٢١ ، ط. مصر - ١٩٥٠ .

(٢) راجع ، الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ٤٨٠ - ٤٨١ ط. اوكسفورد - ١٩٣٤ .

(٣) راجع ، الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٠٥ ، ط. الحلبي - مصر .

(٤) راجع ، الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ٤٨٠ - ٤٨١ .
وابن حزم : الفصل ، ٤ / ٨٧ .

(٥) راجع ، الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص ١٧٦ .

(٦) الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص د ، ط. مصر الثانية - ١٩٦١ .

(٧) يرى الشيعة ضرورة الامام : أنه لا يجوز أن يخلو عصر من العصور من امام مفروض الطاعة معصوب من — الله تعالى — سواء أبى البشر أم لم يأبوا وسواء كان حاضراً أم غائباً عن أعين الناس ! لذلك فان الامامة عند الامامية أصل من أصول الدين لا يتم الايمان الا بالاعتقاد بها . و يجب النظر فيها نهي — الامامة — =

وفي رأي القاضي أن ثمة قضية أولية يمكن طرحها في هذا المجال أمام الذين احتجوا بالعقل كطريق لمعرفة ضرورة الامام . وهي أنه لو افترضنا مبدأ الوجوب الشيعي للامامة لوجب أن يكون لها تفسير لهذا الوجوب (١) .

والذي يبطل دعوى هذا المبدأ أيضاً . هو أن وظيفة الامامة ذاتها ، وظيفة شرعية . ويراد بها أمور سمعية . كاقامة الحدود وتنفيذ الأحكام وما شاكلها (٢) فهي تستهدف حماية الدين وتنفيذ أحكامه . وهي آداة لتحقيق العدل والموازنة بين مصالح الناس في دينهم ودنياهم ، وهو أمر يصادر مبدأ العصمة الشيعي ويلغيه . باعتبارأن الحاكم انسان يجوز عليه الخطأ ، وبالتالي ، اسقاط الوصاية المتوهمة والنظر إلى الحاكم بمقياس بشري محض .

وإذا افترضنا وجوب الامامة عقلاً . لكان ينبغي أن تتعلق بثلاث قضايا رأسية لا يمكن أن تتجاوزها ، وهي :

١ ـ اما أن تكون من باب التمكين .

٢ ـ أو من باب البيان .

= واجب عقلا .

راجع ، الشيخ محمد رضا المظفر : عقائد الامامية ، ص ٧١ ، ط. مصر الثانية - ١٩٧٢ .

وورث الاسماعيلية - مبدأ الوجوب العقلي - لأن الامام هو الذي يؤدي عن الله ، وهو غاية الأدلة إلى دين الله .

راجع ، الكرماني : الفرق الاسلامية ، ص ٥٠ ، ط بغداد - ١٩٧٣ .

والذين وافقوا الشيعة في وجوب الامامة عقلا - من المعتزلة - هما : الجاحظ وابو الحسين البصري . أشار إلى ذلك الرازي . إلا أننا لم نستطع التوثق في صحة أو خطأ هذا الرأي الذي يعد انفراداً من جانبها - وإن كان الذي يبرر وقوع مثل هذا الرأي من الجاحظ والبصري - أنهما كانا ينظران إلى هذه القضية باعتبارها فرعاً ، وليست أصلا من أصول الدين على عكس موقف الشيعة ونظرتهم إلى الامامة باعتبارها اصلا من أصولهم . إلا ان الثابت أن الكعبي كان يوجبها عقلا برواية القاضي .

راجع ، الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص ١٧٦ .

(١) راجع ، القاضي : المغني - الامامة ، القسم الأول ، ص ٣٩ ، وشرح الأصول ، ص ٧٥٨ والقاضي أيضاً : شرح الأصول الخمسة ص ٧٥٠ - ٧٥١ ، ط مصر - ١٩٦٥ .

(٢) القاضي : المغني - القسم الأول ، ٢٠ / ١٤ ، ١٥ .

٣ – أو من باب اللطف .

وفي نطاق القضية الأولى يتفق القاضي مع أهل السنة في ابطال دخول الامامة في باب التمكين ذلك أن التمكين من الفعل كالقدرة والآلة وسائر ما يختص به القادر ، أو يرجع إلى حال الفعل ، فالامام خارج عن ذلك كله ، لذلك لا يصح أن يقال : أنها تمكين (١) . أما القضية الثانية التي احتج بها الاماميون ، وهي كون الامام حجة وبياناً . وأن الزمان لا يخلو منه (٢) . والذي يقضي بنقض هذه الحجة هو جواز خلو المكلفين من النبي ، ومن الامام ، لأن الحال العامة واحدة ، اذ اننا لا نحتاج إليها ، إلا في حدود التكليف الزائد .

ومن ناحية أخرى ، ثبت أن التكليف العقلي لو لم ينفك من التكليف السمعي لم تكن الحاجة واجبة إلى النبي ، لجواز أن يخاطب تعالى على وجه يعلم به المراد ، وثبت أن ذلك لو لم يكن ، لم يصح مثله في النبي الأول ، وأنه متى تم في النبي الأول أن يعرف المراد بهذا الوجه لم يمتنع مثله في المكلفين (٣) .

والنقض الثالث يدخل في دائرة اللطف ، وان كانت الشيعة ذاتها قد استعانت برأي المعتزلة في اللطف الالهي ووجوب فعل الأصلح على الله إلا أنها نقلت هذه النظرية من مجالها الميتافيزيائي الاعتزالي إلى الاستخدام السياسي ، فعدل الله ووجوب صدور الأصلح منه يوجبان عليه أن ينصب اماما من لدنه لطفاً منه بعباده وحجة له عليهم(٤). انكر القاضي أن تكون الحاجة إلى الامامة لأمور تتصل بجوهر التكليف على النحو الذي فسرته الامامية في اللطف . لأن الله وضع المكلف في الموقف الذي يتم به تكليفه ، فأراح علته من حيث القدرة على التأمل والنظر ، وأعطاه مبادىء العقل . فلم تعد به حاجة إلى الامام ليعرف أصول الأحكام . ولتكتمل له معرفة الله وصفاته وتوحيده وعدله ، فليس غير الكتاب

(١) القاضي : المغني – الامامة ، القسم الأول ، ص ١٨ – ١٩ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٥ .
(٣) المصدر نفسه ، ٢٠ / ١٩ – ٢٠ .
(٤) راجع ، الدكتور صبحي : نظرية الامامة ، ص ٤٥٢ ، ط. مصر الأولى – ١٩٦٩ .

والسنة والقياس والاجماع طريق لمعرفة الأحكام وليس غير العقل وسيلة لمعرفة الله وصفاته .

وهكذا لا يبقى للامامة الا توجه واحد هو ضمان سير المجتمع وتحقيق مبادئه ومثله والسهر على منع المكلفين من تجاوز حدودهم مما يضطرب له شأن الناس وتختل به أغراض التكليف [1] .

والذي يدعم وجوب الامامة شرعاً هو ما ورد في القرآن في اقامة الحدود ومسؤولية الحاكم الأعلى وواجباته ازاءها (والسارق والسارقة) [2] (والزانية والزاني) [3] .

ان ذلك من واجب الامام دون سائر الناس . فلا بد من امام يتولى هذه المهمة ويقوم بأدائها [4] .

وأحد الأسباب الأخرى في أن الامامة تعني حكماً شرعياً هو أن الخطاب الالهي باقامة الحد يتناول الإمام قبل أن يصير اماماً . فيجب أن يكون ذلك واجباً عليه ، وضرورته تتبدى في واجب دفع الضرر . ولذلك لزم أن تكون الحاجة الى الامام حاجة شرعية [5] .

أما الوجه الآخر للمبدأ الشرعي الذي تقضي به الآية (واطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) [6] وتقضي هذه إلى الطاعة بوجوب نصب الأئمة واقامتهم بعد وفاة الرسول ، وهو الأمر الذي تحقق في بيعة أبي بكر [7] .

وإذا كان الذين أوجبوا الامامة سمعاً وعقلاً في المعتزلة قد وافقوا الجانب الشرعي

(١) القاضي : المغني – الامامة ، القسم الأول ، ٢٠ / ٢٣ – ٢٥ .
والدكتور عبد الكريم عثمان : نظرية التكليف ، ص ٥٢٦ .
(٢) سورة المائدة ، آية ٢ .
(٣) سورة النور ، آية ٢ .
(٤) القاضي : المغني – الامامة ، القسم الأول ، ص ٤١ .
(٥) القاضي : المغني – الامامة ، القسم الأول ، ص ٤٢ .
(٦) سوره النساء ، آية ٥٩ .
(٧) القاضي : المغني – الامامة ، القسم الأول ، ص ٣٩ .

على النحو الذي فسره القاضي فانهم أضافوا إليه الوجوب العقلي الذي يقضي بوجوب دفع اضرار الفوضى ، لأن من طباع العقلاء ما يجعلهم يسلمون (لزعيم يمنعهم من التظالم ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين وهمجاً مضاعين)[1] . وثمة تصور مثالي قدمه الأصم الذي لا يجد ضرورة في اقامة الامامة . وليس ثمة ما يوجبها من الناحيتين : السمعية والعقلية . فان العدالة تتحقق بشرط العدل والمساواة بين الناس أنفسهم (لو أنصف الناس بعضهم بعضاً ، وزال التظالم ، وما يوجب إقامة الحد لاستغنى الناس عن امام)[2] .

ويتجاوز القاضي رأي الأصم مستنداً إلى رأي شيخه الجبائي . في أن هذا التصور لا يعد مخالفة لأصول المعتزلة لأنه يدخل في نطاق الاجتهاد[3] .

ثانياً — العقد وشروطه :

واتصالاً بمسألة الحاجة إلى الامام . طرح المعتزلة تصوراتهم في تقاليد الامامة . وشروطها . وكيفية قيامها . وطبيعة العقد ، وصفات عاقدية ومؤهلاتهم المميزة ، حتى يتسنى للامام أن يكتسب صفة الشرعية كحاكم أعلى للدولة . ويتسلم مقاليد السلطة وادارتها بمعرفته[4] .

وأول مباحث هذه القضية وأبرزها أهمية . هو تحديد مواصفات العقد :

١ — العقد: ولا يعني به البيعة التي هي صفق باليد — وانما مسوغاته وشروطه التي يجب النظر إليها باعتبار ودقة وضرورة متابعة تحققها ، وهي :

أ — الرضى .

ب — الانقياد .

(١) الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص ٥ ، ط مصر الثانية — ١٩٦١ .

(٢) القاضي : المغني — الامامة ، القسم الأول ، ص ٤٨ .

والأشعري : مقالات الاسلاميين ، ٢ / ١٣٣ ، ط مصر — ١٩٥٤ .

(٣) القاضي : المغني — الامامة ، القسم الأول ، ص ٤٨ .

(٤) راجع ، القاضي : المغني — الامامة ، القسم الأول ، ص ٢٥١ — ٢٥٢ .

جـ ـ اظهار ذلك .

فالمطلوب أن يقترن بهذا العقد . قبول منه ، ليصير اماماً . لأنه ما لم يقبل بذلك ، لا يمكن أن يصير اماماً .

غير ان هذا العقد لا يكتسب صفته الشرعية الا بالعاقدين الذين تتوافر فيهم الشروط الواجبة ، باعتبار أن الأمة فوضتهم في تحقيق ارادتها ، وتمثيل اختيارها .

٢ ـ العاقدون وصفاتهم :

فالشروط الواجبة في هؤلاء :

أ ـ أن يكونوا من أهل الستر والدين .

ب ـ وممن تثق الأمة بنصيحتهم وسعيهم في المصالح .

جـ ـ تمتعهم بقدرة التمييز بين من يصلح للامامة وبين من لا يصلح لها .

د ـ العلم .

ونستغرق شروط القاضي هذه الشروط التي وقعها الماوردي المعتزلي في ضرورة تمتع العاقدين بالعدالة الجامعة وأن يكونوا من ذوي العلم الذي يتيح لهم التوصل إلى معرفة من يستحق الامامة . والشرط الثالث أن يتوفر لهم رأياً وحكمة يؤديان إلى اختيار من هو أصلح للامامة من غيره وقيامه بتدبير مصالح الأمة ومعرفته بها [١] .

وبهذه الشروط تنعقد الامامة . على أن يكون عدد العاقدين ستة أشخاص [٢] فيعقد

(١) راجع ، الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص ٥ ـ ٦ ، ط. مصر الثانية ـ ١٩٦١ .

(٢) تجوز الأشعرية العقد ـ برجل واحد ـ على شرط أن يكون من أهل الحل والعقد ، وهم يقصدون ـ عمر بن الخطاب ـ ومبادرته . في مبايعته لأبي بكر . ويشترط الجويني في تحقيق شرعية هذا العقد، أن يكون بمشهد من الشهود احتياطاً . إذ ليست الامامة أقل رتبة من النكاح وعليه ينبغي الاعلان .
راجع ، الجويني : الارشاد ، ص ٤٢٤ ، ط. مصر ـ ١٩٥٠ .
وثمة من يرى أن الامامة تنعقد برجل واحد على أن يكون من أهل العلم والمعرفة ، والدين . وينسب هذا الرأي ـ الأشعري ـ لأحد المعتزلة وآخرون يجوزون عقدها في أربعة . والبعض الآخر يرى عقدها في جماعة دون تحديد عددهم على شروط أن لا يكونوا متواطئين على الكذب وشرط أن لا تلحقهم الظنة .
راجع ، الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ٢ / ١٣٣ ، ط. مصر ـ ١٩٥٤ .

لواحد منهم . بشرط أن يقترن بموافقة الباقين وينال رضاهم جميعاً . إذ لا يمكن أن تتحقق صيغة العقد بشروطه الشرعية بغير القبول الكامل . من قبل العاقدين [1] .

وفي حالة تكافؤ الشروط في اثنين من العاقدين ، فلا بد من ايجاد معيار آخر يفصل بينهما . وهذا ما ذهب إليه الجبائي في جواز استخدام — القرعة — إذا كان التساوي بين الاثنين كاملاً — في الظروف والقدرة والصفات — ولأنه لا يمكن أن تعقد الامامة لإمامين ، بل يجب اختيار واحد ، بأي فصل وبأي معيار ، فاذا لم تكن هناك فوارق أو معايير ، استخدمت طريقة — القرعة — لاختيار امام واحد وهو ما اتفق عليه — الجبائي والماوردي — وأيدهما القاضي في صحة اجرائه . اذ يرفض القاضي ان يكون للامة امامان في وقت واحد [2] كما لا يجوز من ناحية أخرى متفقاً مع الجويني الأشعري عقد الامامة لشخصين وان كانا في طرفي العالم ،فان هذا العقد يعتبر باطلا لأنه يماثل (تزويج المرأة من رجلين في حالة واحدة) [3] .

ثالثاً — واجبات الامام :

وإذا تم اختيار الامام ينبغي تفويض الأمور إليه ، دون افتيات أو اعتراض عليه الا بالنصيحة عندما تجب ، والعون عند الطلب ، من أجل أن يتفرغ لإدارة شؤون الدولة وتدبير مصالح الأمة وأعمالها ومسائر ما يجب عليه ويتفق قاضي القضاة مع المفكر السياسي الماوردي [4] في جملة الواجبات التي تعد من أولى واجبات الامام ، وهي [5] :

---

(١) راجع ، القاضي : المغني — الامامة ، القسم الأول ، ص ٢٥٢ .

(٢) راجع ، القاضي : المغني — الامامة ، القسم الأول ، ص ٢٦٩ .
والماوردي : الأحكـام السلطانية ، ص ٦ — ٧ ، ط مصر الثانية — ١٩٦١ .

(٣) راجع ، القاضي : المغني — القسم الأول ، ص ٢٦٨ — ٢٦٩ .
والجويني : الارشاد ، ص ٤٢٥ ، ط مصر — ١٩٥٠ .
ومن الجدير بالذكر أن المثل الذي أورده كل من الجويني والقاضي في اعتبار ان تزويج المرأة برجلين في وقت واحد يعتبر باطلا في منع عقد البيعة لرجلين وإن كانا في طرفي العالم .

(٤) راجع ، الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص ١٢ — ١٥ .

(٥) راجع ، القاضي ؛ شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٥٠ — ٧٥١ .
والقاضي أيضاً : المغني — الامامة ، القسم الأول ض ٣٠ / ٤١ ، ٤٤ ، ٤٧ .

١) اقامة الحدود .
٢) تنفيذ الأحكام الشرعية
٣) حفظ (بيضة البلد) .
٤) سد الثغور .
٥) تجييش الجيوش والغزو .
٦) تعديل الشهود .
٧) الانصاف والانتصاف .
٨) اجتلاب المنافع للأمة ودفع الضار عنها .
٩) أخذ الأموال من وجوهها وصرفها في حقها .

تلك هي الواجبات التي يتعين على الامام القيام بأدائها ، وإن كان بعضها يتداخل في بعضها الآخر ، على أنها جميعاً ترجع إلى أمرين :

الأول : اقامة الدين وبيانه وأخذ الناس بالنزول على أحكامه وتعاليمه ، الثاني : ادارة شؤون الدولة على ما يقتضيه ، وفي ذلك خير للأمة جميعها ، افراداً وجماعات في داخل البلاد وخارجها [١] ، ولعل هاتين المهمتين هما جوهر الامامة التي عبر عنها القاضي عبد الجبار والماوردي بأنها (حراسة الدين وسياسة الدنيا) [٢] ، وهكذا يكون الامام زعيماً دينياً من جهة ، وقائداً سياسياً من جهة أخرى [٣] .

رابعاً — حقوق الامام :

ازاء جملة الواجبات التي حددها القاضي ، للامام الذي ارتضته الأمة بإجماعها لدينها ودنياها . وقام بما عليه من واجبات هي حقوق لله وللأمة ، وجب له من الحقوق ما يمكنه من القيام بالمهمة التي أختاره المسلمون لها ، وهذه الحقوق هي تسليم الرعية له

(١) راجع ، الدكتور يوسف موسى : نظام الحكم في الاسلام ، ص ١٤٠ ، ط مصر — ١٩٦٧ .
(٢) القاضي : المغني — الامامة ، القسم الأول ، ص ٣٧ .
والماوردي : الأحكام السلطانية ، ص ٣ .
(٣) راجع ، الدكتور جلال شرف + الدكتور عبد المعطي : خصائص الفكر السياسي في الاسلام وأهم نظرياته ، ص ٢٩١ ، ط مصر — ١٩٧٥ .

والرضا به[١] وطاعته ونصرته فيما يراه ويأمره به، وعلى ذوي العقد أن يقدموا له النصح وان عليه أن يستشير أهل الرأي ليعرف الصواب [٢] إذ يجوز على الامام الخطأ فينبغي أن يكون هناك من ينبهه ويقومه، وهم الأمة وعلماؤها الذين يبينون له موضع الخطأ ويعدلون به إلى الصواب [٣] .

وإذا كان القاضي قد حدد حقوق الامام بانقياد الرعية لامامته ، ووقوف اهل العقد بجانبه في أداء مسؤولياته فانه يلتقي مع الماوردي ويتفق معه في أن الأمام إذا قام بما عرفناه من حقوق الأمة ، فقد أدى حق الله فيما لهم وعليهم ، وحينئذ يجب له عليهم حقان : الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله بما يخرج به عن الامامة [٤] .

خامساً — طريق الامامة :

رفض معتزلـة البصرة القول بمبدأ — النص — بكافـة أشكاله وصوره العقائديـة ، إبتداء بالشيعـة الامامية [٥] ومروراً بالزيدية [٦] ومعتزلة

---

(١) القاضي : المغني — الامامة ، القسم الثاني ، ص ٦٦ .

(٢) المصدر نفسه ، القسم الأول ، ص ١٩١ .

(٣) القاضي : المغني ، ١٥ / ٢٥٢ — ٢٥٣ .

(٤) الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص ١٦ .

(٥) النص : هو طريق امامة علي بن أبي طالب ، والأئمة من بعده . وينبغي عندهم تكفير من لم يقل بهذا المبدأ ، أو يمتنع عن اقراره .
راجع ، ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ، ٢ / ٤٤٤ ، ط. مصر الأولى .
والقاضي المعتزلي : المغني — الامامة ، القسم الثاني ، ٢٠ / ٦٢ .
وكاشف الغطاء : أصل الشيعة وأصولها ، ص ١٣٦ ، ط. مصر — ١٩٥٨ .

(٦) ترى الزيدية وجوب العلم بأن الامام علي بن أبي طالب وولديه (الحسن والحسين) قد نص على امامتهم :
راجع ، الامام يحيى بن الحسين الزيدي : رسائل العدل والتوحيد ، ١/٧٤ ، ٧٥ ، ط. مصر — ١٩٧١ .
ويؤكد الامام زيد بن علي — على حق آل النبي (ص) في وراثته لأنهم الصفوة الذين يجب تميزهم عن سواهم لقرابتهم من النبي (ص) ويحتج الامام زيد لمبدأ وراثة النبي والإمامة بآيات قرآنية فيأولها . نحو قوله (قل لا أسألكم عليه أجري الا المودة في القربى) سورة الشورى ، آية ٢٣ .
ونحو الآية (وآت ذا القربى حقه) سورة الاسراء ، آية ٢٦ . ومن خلال هاتين الآيتين يقرر الامام زيد النتيجة التالية : (... وهكذا خص قرابته من دون الناس ولذلك ليس أحد أولى بمحمد منا) .
الامام زيد بن علي : كتاب الصفوة (مخطوط) ، ورقة ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٦ ، مخطوط (مصور) ، المتحف البريطاني ، رقم ٢٠٣ .

بغداد[1] وانتهاء بالمشبهة[2] وبعض أصحاب الحديث[3]، وإن كانت معتزلة البصرة. لم تتصد لتفنيد آراء أصحاب الحديث والمشبهة وبعض معتزلة بغداد، فلان النص عند هؤلاء وفي براجهم لم يكن الا فرعاً فقهياً في عقائدهم [4]. الأمر الذي يجعل القضية في نطاق اجتهادي محض، لا يوجب التصدي أو الاعتراض عليه، ويتماثل الأمر ازاء الزيدية أيضاً فقد ذكر قاضي القضاة (وأما الزيدية فأكثرهم في الامامة يسلكون طريقتنا، وإنما يقع الكلام بيننا وبينهم في بعض أوصاف الامام دون سائره) [5]. وهو أمر اقتضته وحدة النضال الفكري للفريقين [6] يؤكد القاضي ذلك بقوله (والخلاف بيننا وبينهم لا يقدح

(١) يعتقد بعض معتزلة بغداد بأن النبي اوصى علياً، وعهد إليه، ألا ينازع في أمر الامامة، وأن لا يثير فتنة، بل يطلبها بالرفق وهو الأمر الذي يفسر تنازله عن الامامة رغم أنه لم يصرح بأنه المنصوص عليه راجع، ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ١ / ٢١١، ط. مصر الأولى.

وثمة محور من معتزلي بغداد. آمن بأن النبي نص على صفة الامام ونعته، ولم ينص على اسمه ونسبه. النوبختي: فرق الشيعة، ص ٢٧، ط. النجف – ١٩٦٩.

(٢) وافقت الكرامية والبكرية (وهما من فرق المشبهة) الشيعة في اعتماد مبدأ النص، غير انهم ذهبوا إلى القوم بأن الامام المنصوص عليه بعد النبي هو أبو بكر الصديق.

راجع، القاضي المعتزلي: شرح الأصول الخمسة، ص ٧٦١، ط. مصر – ١٩٦٥.

وإلى مثل هذا الرأي ذهب أبو الحسن البصري. يقول أن ابا بكر هو الامام الذي نص عليه النبي من بعده.

راجع، القاضي المعتزلي: شرح الأصول الخمسة، ص ٧٦١.

(٣) وعلى نفس الطريق سار بعض المحدثين، الذين وافقوا الكرامية والبكرية والحسن البصري فزعموا أن النبي نص على أبي بكر بأمره اياه بالخلافة.

القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ٧٦١ والنوبختي. فرق الشيعة ص ٢٧.

أما الجماعات التي قالت بمبدأ (الوراثة) في الامامة فهي (العباسية) و (المروانية) التي حصرت الامامة في أسرة مروان الأموية.

القاضي: – الامامة، القسم الثاني، ص ٧٠، ٧١، ٩٣.

القاضي: شرح الأصول الخمسة، ص ٧٥٤.

(٤) الامامة تعد في الفكر الشيعي، أصلا من أصولهم الخمسة: (التوحيد، العدل، النبوة، المعاد، الامامة) بينما لا ترقى الامامة عند الفرق الأخرى إلى الدرجة الأصولية بل تبقى في نطاق مباحث الشرعيات.

(٥) القاضي: المغني – الامامة، القسم الأول، ٢٠ / ٣٨ – ٣٩.

(٦) متانة الصلة بين التشيع الزيدي والاعتزال تتبدى في تبني الزيدية طريقتهم في معالجة أصول (العدل والتوحيد) فضلا عن وحدة المنهج العقلي بينهما، ولقائهم على الصعيد المذهبي في الوعد والوعيد ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

=

في الأصول [١] .

ولكن الأمر اختلف مع الامامية . التي جعلت – النص – محوراً مركزياً في عقيدتها. وطريقاً لاثبات الامامة وتنصيب علي لها ، والأئمة من بعده .

فقد رفض القاضي هذا المبدأ . باعتباره : مصادرة للحرية الانسانية واستلابها قدرة «ومضموناً» ، كما أنه تهديد لجملة الفكر الاعتزالي ونظريته في الاختيار .

لذلك اتبع القاضي كافة الوسائل والصياغات النقلية والعقلية لاسقاط النص الشيعي ، واثبات تهافته .

فمن الناحية المنطقية . لو وجد نص – كما زعم الاماميون – لكان ينبغي أن يكون – نصاً – جلياً [٢] أو خفياً .

واذا افترضنا وجوده – جلياً – لكان معلوماً من مرويات النبي (ص) وأحاديثه ،

=راجع ، الامام يحيى بن الحسين الزيدي . رسائل العدل والتوحيد ، ٢ / ٦٩ – ٨٣ .

استمرت الصلة بين حركة الاعتزال والزيدية في تصاعد مستمر ، فكرياً . وقد أوحت هذه الصلة للملطي الاعتقاد بأن معتزلة بغداد احدى فرق الشيعة الزيدية .

راجع ، الملطي : التنبيه ، ص ٣٨ ، ط. مصر – ١٩٦٨ .

وتابع الملطي – الشيخ المقبلي الزيدي – الذي روى في كتبه أن عالماً زيدياً هو ابن ابراهيم ابن الوزير اعتبر الزيدية والمعتزلة فرقة واحدة ، وذكر في خطبة أسماها (رياض الابصار) أئمة المعتزلة ثم أئمة الزيدية ، معتذراً عن تقديمهم على الزيدية . لأنهم ساداتها ، وعلماؤها ، ولأنهم «المعتزله» مشايخ سادتنا وعلمائنا القادات.. ووافق المقبلي ابن الوزير على رأيه بقوله (وهذا الذي قال هو حقيقة الأمر في اتحاد هاتين الفرقتين) .

المقبلي : العلم الشامخ في ايثار الحق على الآباء والمشايخ ، ص ٧ ، ٨ ، ط. مصر – ١٣٢٨ هـ .

(١) راجع ، القاضي : المغني – الامامة ، القسم الأول ، ٢٠ / ٣٩ .

(٢) النص الجلي : ما لا يحتمل الا معنى واحداً ، وقيل : ما لا يحتمل التأويل .

الجرجاني : التعريفات ، ص ١٢٦ ، ط. تونس – ١٩٧١ .

واعتبر الشيعة نصوص الوصية ، أو النص . خبراً متواتراً عن أئمتها :

أ – (هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا) .

ب – (لكل نبي وصي ووارث ، وان وصيي ووارثي علي بن أبي طالب) .

عبد المحسن شرف الدين الموسوي : المراجعات – المراجعة ٦٧ ، ص ٢١٧ ، ط. الآداب النجف – ١٩٤٦ .

وانظر ، جودت كاظم القزويني : قلائد الخرائد ، ص ٩٤ وما يليها ، ط. بغداد – ١٩٧٢ .

وتوجيهاته . وكان على الامام المنصوص عليه، مهمة بيانه واحتجاجه به ، على امامته [١].

وقد ثبت أن النبي لم ينص على امام من بعده . كما أن علياً لم يحتج من جانبه . بمثل ما ادعته الامامية [٢] .

وتأسيساً على نقض مبدأ النص - « الجلي »[٣] فقد تأول القاضي - مرويات النبي وأحاديثه - التي توحي بأن النص على الامام علي كان خفياً (... انما كانت أحاديث النبي (ص) من غدير « خم » [٤] والطائر ، ونحو قوله (ص) : وان وليتم فخذوه هادياً مهدياً ولأعطين الراية غداً رجلاً يحب الله ورسوله . إلى غير ذلك من الأخبار التي لم يعثر عليها قاضي القضاة بل أقر صحة روايتها . على سبيل - فضل الامام علي -) [٥] .

كذلك الحال في الآيات التي قيل انها نزلت بحقه (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً) [٦] .

والآية : (ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً) [٧] (انما وليكم الله ورسوله) [٨] .

---

(١) راجع ، القاضي : المغني - الامامة ، القسم الثاني ، ٢٠ / ٦١ - ٦٢ .

(٢) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٦٢ - ٧٦٣ .

(٣) أنظر روايات الشيعة حول مبدأ النص الجلي (بتفصيل) .
محمد حسن المظفر : دلائل الصدق ، ٢ / ١٨٩ - ١٩١ ، ط. النجف .

(٤) يعد خبر « غدير خم » في مقدمة مرويات الامامية في تثبيت النص .
راجع ، عبد الحسين الأميني : الغدير ، ١ / ١٤ ، ط. ايران - ١٣٧٢ هـ .
وانظر ، القاضي عبد الجبار : المغني - الامامة ، القسم الثاني ، ص ٦١ .

(٥) راجع ، القاضي : المغني - الامامة ، القسم الثاني ، ٢٠ / ٦١ - ٦٢ .

(٦) سورة الأحزاب ، آية ٣٣ .

(٧) سورة الانسان ، آية ٨ .

(٨) سورة المائدة ، آية ٥٥ .

ان هذه الآيات تقف إلى صف أحاديث النبي [١] في فضل علي وتأكيد مكانته الرفيعة العالية إلا أنها لا تحمل دلالة أو برهاناً ، على أنها كانت نصاً خفياً على امامته [٢] .

اذ ان قوام الامامة وبنيتها — الشورى — فالواجب بتعين — اختياره — للامامة [٣] .

فالاختيار والبيعة طريق الامامة وشرعيتها . باعتبارها حكماً شرعياً [٤] ويترتب على هذا التحديد لمنصب الحاكم الأعلى ، أو الامام أنه يرتبط ارتباطاً حراً مباشراً بارادة الجماهير المسلمة والتي تملك حق تنصيب الامام .

فالناس يختارون امامهم لصلاح دنياهم ودينهم ، وقد تحقق العقد بمبادرة مجموعة الصحابة الذين عقدوا لأبي بكر في السقيفة ولم ينكر عليهم أحد ، وكان الصحابة يومئذ بين مبايع عاقد . وبين متابع ، وبين ساكت سكوتاً يدل على الرضى ، وهذه صورة الاجماع [٥] الذي يثبت امامة أبي بكر ويؤكد شرعيتها .

ولو كانت هذه البيعة خطأ ، لكان ذلك فساد الصلاة ، وإبطال جميع الفرائض ، باعتبار الامام هو الحجة على المسلمين بعد النبي (ص) [٦] .

والذي يحكم العقد ويحقق صلاحيته هو الصفة المشروطة الواجب توفرها في

---

(١) ثمة أحاديث نبوية احتج بها الشيعة على فضل الامام علي واعتبروها — نصاً خفياً على امامته ، أثبت القاضي صدقها وتواترها ، نحو الحديث (انت مني بمنزلة هرون من موسى) . فأما المنقولة من جهة الآحاد — وإن كان أكثرها مشهوراً في النقل — فلا يكاد يحصى كثرة — نحو ما روي عن أم سلمة عند خطابها لعائشة أن أبا بكر وعمر دخلا على النبي (ص) فقالا : يا رسول الله ، لا ندري ما قد تحيا ، ألا تعلمنا خليفتك فينا فنفزع إليه ؟

فقال (عليه السلام) : « أما أني أرى مكانه ولو فعلت لتفرقتم عنه » . فلما خرجا قالت له عائشة : يا رسول الله من كنت مستخلفاً عليهم ؟ فقال : « خاصف النعل » يعني « علياً » . وأورد القاضي ما روي عن ابن عباس أنه قال (ما نزلت آية فيها : « يا أيها الذين آمنوا — الا وعلي بن أبي طالب رأسها » .

راجع بتفصيل ، القاضي : المغني — الامامة ، القسم الثاني ، ٢٠ / ٦٢ — ٦٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ٢٠ / ٦٣ — ٦٤ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٦٤ .

القاضي : المغني — الامامة ، القسم الاول ، ٢٠ / ١٦ — ٣٩ .

(٤) والقاضي أيضاً : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٥٤ — ٧٥٥ .

(٥) القاضي : شرح الأصول الخمسه ، ص ٧٥٥ .

(٦) القاضي : المغني — الامامة ، القسم الأول ، ٢٠ / ١٢٩ .

أصحاب العقد الذين ينوبون عن الأمة في تنصيب امامها (جماعة ثقة لا تقول بمذهب تضل به ، ولا يظهر عنها ما يؤسق به ، ريكون فيهم امانة وديانة ومعرفة... وان يكون ممن يعرف الفرق بين من يصلح للامامة ومن لا يصلح لها وأن يكونوا ممن يعتمد عليه) [1] .

وخلاصة موقف القاضي يتميز بأنه :

١ – اثبت ان الامامة حق طبيعي يتبدى ذلك في بشرية الحاكم الأعلى ، وارادة الجماعة الاسلامية وصفوتها التي تنوب الأمة وتمثل صوتها في ادراك مصالحها الدينية والدنيوية .

٢ – مبدأ « العقد والاختيار » : يصادر مبدأ – النص – الامامي ، ويلغي ما يترتب عليه من نتائج ، أبرزها : ان الامامة حق الهي .

٣ – يترتب على الغاء نظرية الحق الالهي ، مسألة جديرة بالاعتبار وهي : الواقعية السياسية في تفكير المعتزلة . ومناهضتها للأفكار المثالية عبر تصورات الشيعة . لسلطة الامام – الالهية – .

٤ – اتفق القاضي ممثل لمعتزلة البصرة مع أهل السنة . اتفاقاً تاماً في خطوط الامامة العامة . باعتبارها حكماً شرعياً وان الأئمة ينصبون بالاختيار بوسيلتين :

أ – العقد للامام من صفوة الناس – أهل الحل والربط – وفق الشروط التي حددها القاضي . على أن لا يقل عددهم عن الخمسة ، ويكتسب العقد شرعيته بمبايعة المسلمين جميعاً الامام بعد ذلك .

ب – العهد : أن يتم بيعة الامام من عهد له من المسلمين ، فاذا لم يبايعوه لا تصح امامته .

٥ – ويترتب على (العقد والعهد) ابطال كافة الولايات والامامات التي قفز أصحابها إلى الحكم عن طريق غير شرعي بالتآمر والاغتصاب ، عنوة وبالقوة لأنها لم تخول شعبياً في ممارسة سلطاتها عبر ممثلي الأمة وصفوتها (أهل العقد) .

---

(١) راجع ، القاضي : المغني ، القسم الأول ، ٢٠ / ٢٩٧ وما يليها .

سادساً – شروط حاكم الدولة الأعلى – الامام :

ثمة مسألة أولى يقررها القاضي قبل أن يعقد شروط الامام . وهي أنه قد ثبت أن الامامة حكم شرعي ، فلا بد في أوصافها أن تكون شرعية وتحل في ذلك محل الصلاة وعموم الشرعيات . ولما كانت شرعية ، كانت صفاتها وشرائطها مماثلة ، فلا بد إذن من الرجوع في هذه الصفات إلى الشرع ، فما ثبت بالشرع قضى به ، وما لم يثبت لم يجعل شرطاً .

وابتداء فثمة شروط عامة تقترن باجماع الفرق الاسلامية، وهي : [1]

١ – القدرة والتمكن على القيام بأداء واجبه بما فوض إليه .

٢ – العلم بكيفية ما فوض إليه ليفعله على ما يجوز أو في حكم العالم بذلك .

٣ – أن يختص بالأمانة بما فوض إليه .

٤ – أن يكون مقدماً في الفضل ، وأن يكون من قريش .

وهذه الشروط التي تلتقي عندها معظم الأطراف الاسلامية . وان اختلفت تفصيلاتها الجزئية عند بعضهم [2] . اشترط القاضي في الامام [3] :

(١) القاضي . المغني – الامامة ، القسم الأول ، ٢٠ / ١٩٨ – ٢٠٣ .

(٢) يضع ابن حزم « الانتماء » (قريش) في رأس شروط الامامة . والصفات الأخرى المشروطة (أن يكون مسلماً ، بالغاً متقدماً لأمره ، عالماً بما يلزمه من فرائض الدين ، متقياً لله بالجملة غير معلن بالفساد في الأرض . وان يكون رفيقاً بالناس في غير ضعف ، شديداً في انكار المنكر في غير عنف ولا تجاوز للواجب ، شجاع النفس ، غير مانع للمال في حقه ، ولا مبذر له في غير حقه .

راجع ، ابن حزم : الفصل ، ٤ / ١٦٦ – ١٦٧ .

والجويني الأشعري يتفق مع ابن حزم الظاهري في اعتبار الانتماء القرشي في مقدمة الشروط الواجبة في حاكم الدولة وامامها إلى جانب حرية الامام واسلامه ، ومنع تولي المرأة . وأن يكون من أهل الاجتهاد بحيث لا يحتاج الى استفتاء غيره في الحوادث ، وأن يكون متصدياً إلى مصالح الأمور وضبطها ، ذا نجدة في تجهيز الجيوش وسد الثغور وذا نظر حصيف في النظر إلى الأمة .

الجويني . الارشاد ، ص ٤٢٦ – ٤٢٧ ، ط. مصر – ١٩٥٠ .

وفي الخط نفسه يضع الغزالي شروطه التي هي شروط القاضي العدل . مضافاً إليه الشرط الأول أن يكون قرشياً .

راجع . الغزالي . الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٠٦ .

وشرط الامامة عند الماتريدية : أن يكون الامام ذكراً بالغاً عاقلا قرشياً والعدالة شرط الكمال عندهم . الشيخ نور الدين الصابوني : البداية من الكفاية، ص ١٠١ ، ط مصر الأولى – ١٩٦٩ .

(٣) راجع ، القاضي . المغني – الامامة ، القسم الأول ، ٢٠ / ٢٠١ – ٢٠٣ .

١ ـ أن يكون حراً :

انفرد القاضي بهذا الشرط عن أصحاب المقالات . والفرق الاسلامية ويرى أن من الضروري أن يكون على هذه الصفة . حتى يمكنه التصرف فيما أوكل إليه وأن لا يكون ثمة ما يمنعه من أداء مهمته .

ولما كانت الامامة أعظم من الحكم وأعلى شأناً منه ، ولما كان لا يجوز أن يكون الحاكم عبداً ، كذلك ينبغي أن لا يصح ذلك في الامام .

٢ ـ العقل :

ويقتضي هذا الشرط أنه لا يجور أن ينصب لأمر لا يمكنه القيام به .

فالعقل يمنحه قدرة التمييز على ما ينبغي عمله ، وما يمكن الاستغناء عنه أو تجاوزه .

٣ ـ الاسلام :

ولئن كانت هذه الصفة تلقائية في الحاكم فان القاضي يهدف إلى اسقاط امامة الكافر ، وعدم جوازها ، فينبغي أن يكون مسلماً .

٤ ـ العلم :

وثمة صفة مضافة إلى العقل وهي : المعرفة . وهي ضرورة لازمة في معرفة العادات وتقصي الرأي والاحاطة بالأمور ـ كما ينبغي مراعاة هذه الصفة ليس في الأمور اليومية العامة المدنية ، وحسب ، ولكن على نطاق الأمن ومستازماته ، فيتعين معرفته بأمور الحرب .

٥ ـ العدل :

ثبت ان العدالة مطلوبة في الشاهد والحاكم ، وهي مطلوبة بقدر أكبر في الامام لتعلقها بأمر الدين . لذلك فان هذه الصفة الأخلاقية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بسلوك الامام ، وعليه أن لا يكون فاسقاً . بل ينبغي أن يكون (عفيفاً ورعاً) لأنه لو كان منتهكاً ، لم يجز له تولية القضاء ولا تعديل الشهود واقامة الحدود وسد الثغور (بالاجماع) يبين

ذلك ويوضحه . ان الاتفاق منع من جواز التولية من قبل قطاع الطريق ، فلا وجه لذلك الا تهتكهم وتظاهرهم بالفسق ، فاذا كان الامام بهذه الصفة لم يكن اماماً ولا جاز التولي من قبله [١] .

وتشديد القاضي على هـذه الصفة وضرورتها ، إنما يعد اعتراضاً موجهاً إلى – الحشوية – التي جوزت احدى فرقها امامة من يخرج – وإن كان باغياً خارجياً فاسقاً – بينما أقرت فرقة حشوية أخرى بقاء هذا الامام ، لعدم التمكن من ازالته[٢] .

٦ – الشجاعة وثبات القلب :

وتتبدى قيمة هذه الصفة من واقع سلطة الامام الذي يتحمل مسؤولية تعبئة الجيوش في حماية الأمة وجهاد العدو وقتاله (تجييش الجيوش وسد الثغور والغزو إلى ديار الكفرة) [٣] .

٧ – الاجتهاد :

على ان هذا لا يعني حفظه لكتب الفقه حفظاً حرفياً بترتيب أبوابها ، بل اذا كان بحيث يمكنه الرجوع إلى العلماء ، وترجيح بعض أقوال بعضهم على بعض (يعد كافياً) . غير انه لا يكون على هذا الوصف حتى يعلم شيئاً من اللغة ليمكنه النظر في كتاب الله تعالى . ومعرفة ما أراده بخطابه وما لم يرده ، ويرتبط بهذه المعرفة (غير العلم بالعربية المجردة) أن يكون الامام عالماً بتوحيد الله تعالى وعدله ، وما يجوز عليه من صفات وما لا يجوز . وما يجب له من الصفات وما لا يجب ، ويكون عالماً بنبوة محمد (ص) فإذاً الشرط في كونه مجتهداً ، ينبغي أن يجمع هذه الأمور كلها [٤] ، وصفة الاجتهاد : إعتبرها الجويني في مقدمة شروط الامامة وتتبدى أهمية أن يكون الامام مجتهداً في رأي امام الحرمين (بحيث لا يحتاج إلى استفتاء غيره من الحوادث)[٥] .

(١) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٥٣ .
(٢) راجع ، القاضي : المغني – الامامة ، القسم الأول ، ٢٠ / ١٩٩ .
(٣) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٥٣ .
(٤) الجويني : الارشاد ، ص ٤٢٦ ، ط مصر – ١٩٥٠ .
(٥) القاضي . المغني . الإمامة (القسم الأول) ٢٣٤

٨ ـ النسب :

وهو أن يكون من (قريش) لورود النص النبوي فيه (الأئمة من قريش) وانعقاد الاجماع عليه [١] . وإذا كان أهل السنة[٢] والقاضي وبعض المعتزلة [٣] قد شدد على هذا الشرط (الا في حالات خاصة) فان الجويني يراه شرطاً فقهياً (اجتهادياً) ـ للاحتمال فيه مجال .

قضية الانتماء القبلي ، أو شرط الانتساب القرشي في الامام تجعلنا نقف ازاءها قليلاً .

فلقد ناقشها المتكلمون عامة ، والمعتزلة خاصة ، وقد جوز المعتزلة والخوارج أن يكون الأئمة في غير قريش [٤] من خلال تصورهم المذهبي فالمعتزلة بتقاليدها العقلية ورؤيتها الشرعية لموضوع الامامة ، أثبتت انها في صف الاختيار الانساني بمعناه الواسع الذي يستغرق ـ من ناحية اخرى ـ موقفها من العدل الالهي ، مقابل ارادة الانسان الحرة .

وفي النطاق النقلي ثمة تعارض بين الانتساب الشرطي لقريش (الأئمة من قريش) وبين القول (كلكم لآدم وآدم من تراب) .

ومن ناحية اخرى ، لا يكون هذا الانتساب مماثلاً ـ للنص ـ ووصاية اخرى ـ تلغي الاختيار .

من خلال هذه المقدمات ، كان على المعتزلة الأولى ـ في القرن الثالث ـ ان تكون مقالتها متوازية مع منهجيتها متماسكة مع اصولها ، لذلك قررت ان الامامة التي تكون

---

(١) ابن حزم : الفصل ، ٤ / ١٦٦ ـ ١٦٧ .
(٢) القاضي : المغني ـ الامامة ، القسم الأول ، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥ .
والماوردي : الأحكام السلطانية ، ص ٤ ـ ٥ .
(٣) الجويني : الارشاد ، ص ٤٢٦ ـ ٤٢٧ .
(٤) راجع ، الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ٢ / ١٣٤ ـ ١٣٥ ، ط مصر ـ ١٩٥٤ .

اختياراً من الأمة . وباجماعها . ينبغي ان تتجاوز مبدأ النص بكل كيفياته .

فالامامة يتسحقها كل من كان قائماً بالكتاب والسنة . فاذ اجتمع قريش ونبطي . وهما قائمان بالكتاب والسنة ولينا القرشي . والامامة لا تكون الا باجماع الأمة واختيار ونظر [١] .

وإن كان هذا الرأي يعتبر مخففاً مقبولاً . فان رؤيته تستند إلى البعد القومي أكثر من استنادها إلى واقع الفكر الاعتزالي في العدل والاختيار .

والذي يؤكد ذلك ان البعض اختلف في قومية الامام وانتسابه العرقي وتساءلوا : هل العربي اولى من العجمي بالامامة ؟ [٢]

ولعل في رأي ضرار بن عمرو الجريء، منطقاً سياسياً واعياً . في معالجته لهذه القضية . فاذا اجتمع قرشي ونبطي ولينا النبطي وتركنا القرشي [٣] لأنه (أقل عشيرة وأقل عدداً ، فاذا عصى الله وأردنا خلعه كانت شوكته أهون) [٤] . ويبرر ضرار موقفه بأنه جاء نتيجة حرصه على دينه (وانما قلت ذلك نظراً للاسلام) أو لعله يقصد الآية (ان أكرمكم عند الله أتقاكم) [٥] ، وهي الآية التي احتج بها النظام في اقصائه شرط الانتساب . فالامامة تصلح لكل من كان قائماً بالكتاب والسنة [٦] .

والأشعرية تدافع عن شرط الانتساب وتضعه في مقدمة شروط الامام [٧] ويعتبره

(١) النوبختي : فرق الشيعة ، ص ٢٩ — ٣٠ .
(٢) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ٢ / ١٣٦ .
يذكر د . « الريس » ان قضية النسب في مقدمه الأفكار السياسية التي ظهرت في رفض دعوى (قريش) في امتيازها على سائر العرب ، وأحقيتها بالخلافة والامارة وامتلاك الاقطاعيات الواسعة .
راجع ، الدكتور ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الاسلامية ، ص ٥٥ ، ط مصر — ١٩٧٦ .
(٣) راجع ، الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ٢ / ١٣٦ ، ط مصر — ١٩٥٤ .
(٤) النوبختي : فرق الشيعة ، ص ٢٩ — ٣٩ ، ط النجف — ١٩٦٩ .
(٥) سورة الحجرات ، آية ١٣ .
(٦) النوبختي : فرق الشيعة ، ص ٣٠ .
(٧) انظر الشهرستاني : نهاية الاقدام ، ص ٤٩٦ ، ط اوكسفورد — ١٩٣٤ .

الغزالي ضرورة لتمييز الامام عن أكثر الخلق[١] ، ويقترب قاضي القضاة من الأشعرية لا في اقراره انتماء الامام القبلي وضرورته كحجة سمعية ، وحسب ، بل لأن الناس أشد انقياداً لقريش ، لمعرفتهم بتقدمهم ، ولأن حالهم يبعد عن الأبعد في اتباعهم [٢] .

وقد استدل الجبائي على أن الاجماع قد ثبت قديماً على أن قريشاً تصلح للامامة ، بينما لم يتحقق هذا الاجماع في صلاحية غيرهم [٣] .

وعلى ذلك يرى القاضي أنه لا يجور اثبات الامامة بغير حجة سمعية ، فيجب لذلك أن تكون من قريش ، بعد أن تحققت فيها الحجة السمعية ، وتأكدت بالاجماع [٤] ، غير ان هذا الشرط يرتبط بشرط آخر ، وهو ان هذه الامامة لا تتعين في الامام القرشي ، إلا إذا كان جامعاً لشروط الامام كلها ، دون استثناء .

ولكن إلى أي مدى يكون الشرط القرشي لازماً ؟

وهل ثمة امكانية للعدول عنه وتجاوزه ، والاكتفاء بالشروط الأخرى .

تتبدى هذه الإمكانية في أنه لو لم يوجد في قريش من يصلح للامامة لوجب أن يعقد لغيرهم . ولا يصح تجاوزهم إلى غيرهم ما وجد فيهم من يصلح لها [٥] .

أي ان القاضي يرفض أن تكون العلة في تقدم قريش هي قرابتها للرسول ولكن علة هذا التقدم بنيت على أساس أن يكون في هذه القبيلة من يستجمع شروط الامامة ما لا تتوفر في غيرها ، فضلاً عن مكانة قريش وما تتمتع به من صفات وخصائص تجعل الناس أكثر اطمئناناً للامام إذا كان فيها واكثر اتحاداً حوله واستقامة إليه وثقة فيه [٦] .

(١) انظر ، الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٠٦ ، ط الحلبي . مصر
(٢) القاضي : المغني – الامامة ، القسم الثاني ، ٢٠ / ٢٣٥ .
(٣) القاضي : المغني – الامامة ، القسم الأول ، ٢٠ / ٢٣٦ .
(٤) المصدر نفسه ، ٢٠ / ٢٣٦ .
(٥) القاضي : المغني الإمامة القسم الأول ٢٠/٢٣٨
(٦) راجع ، القاضي : المصدر نفسه ، ٢٠ / ٢٣٥ .

ومثل هذه الأسباب السياسية لا دخل فيها للعرق والجنس الذي يتخذه البعض معياراً للامتياز والتفوق [1] . وازاء ذلك يمكن القول بمرونة موقف القاضي في تقبل جواز العدول عن شرط الانتساب في حال عدم وجود من يصلح للامامة في قريش . ذلك ان الامامة بمنزلتها تجاوز النمط القبلي أو الخاصية الجنسية (فاذا عدم قرشي يصلح للامامة وقد ثبت بالكتاب وجوب من يقيم الحدود ويقوم بالأحكام ، فلا بد عند ذلك من يصلح لها من غير قريش) [2] . يمكن القول بأن موقف القاضي يعتبر متوازناً بين الشرط الحبري الذي تمسكت به الأشعرية وفصائل أهل السنة ، وبين موقف ضرار والنظام . والخوارج الذين جوزوا امامة غير القرشي [3] .

أما موقف الشيعة من شرط الانتساب . فانه يسقط عندهم لأسباب عديدة في مقدمتها : القول بالنص . يصادر كافة الشروط التي تبناها الفقهاء في الامام .

ومن ثمت فان الحديث الذي لا يمر بخطوط الأئمة ومن بين فقهاء الشيعة لا يعتد به ولا يجوز قبوله . وان تواتر في كتب أهل السنة وثبت بالاجماع . ويسقط الحديث تلقائياً إذا لم يكن متفقاً مع عقيدة الامامية مؤيداً لها ، غير مناقض لفكرها وأصولها . وازاء ذلك فان الشيعة تعد حديث – الأئمة من قريش – حديثاً ضعيفاً لا يمكن قبوله ، فضلاً عن الدلالات الأخرى التي رواها الطوسي في تعارضه مقابل مرويات أخرى عن أبي بكر الذي قيل انه شك في صحة امامته عند موته بقوله (ليتني كنت سألت النبي (ص) هل للأنصار هذا الأمر (الامامة) حق ؟) . وفي رأي الطوسي ان هذا القول لا يمكن أن يتفق مع رواية (ان الأئمة من قريش) .

وتدل على ضعفه أيضاً ما روي عن عمر عند موته (لو كان سالم حياً ما تخالجني فيه الشكوك)... وسالم لم يكن من قريش فكيف يجوز أن يقول عمر ذلك . الأمر الذي يدل على بطلان الخبر [4] .

---

(١) انظر ، محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية ، ص ١٩٩ ، ط بيروت – ١٩٧٢ .
(٢) القاضي : المغني – الامامة ، القسم الأول ، ٢٠ / ٢٣٩ .
(٣) راجع ، الكرماني . الفرق الاسلامية ، ص ٦٢ ، ط بغداد – ١٩٧٣ .
(٤) راجع ، الطوسي : تلخيص الشافي ، ٣ / ٦٨ ، ط النجف .

وقد أورد القاضي خبر حديث عمر في حجية الذين قالوا من المعتزلة بجواز امامة غير القرشي [١] مع اختلاف البواعث . فالمعتزلة الذين قالوا بذلك كانوا يحاكون موقفهم بصدد قضية الحرية والاختيار للانسان ، بينما ترى الشيعة فيه ، خبراً عموماً يستغرق قريشاً كلها دون تخصيص ، وهو الأمر الذي عالجته الزيدية فيما بعد ففي رأي الامام الزيدي القاسم الرسي (المتوفى ٢٤٦ ه) ان هذا الحديث لا يثبت هذه الدعوى ، ذلك ان (من) هنا – للتبعيض – والمقصود بها (بعض قريش) وهم أولاد الحسنين [٢] .

سابعاً – نظرية التفضيل :

تمسكت الامامية بمبدأ النص واعتبرته حداً فاصلاً بينها وبين غيرها من فرق الاسلام . ومن خلاله أثبتت حق الامام علي في الامامة بعد النبي (ص) [٣] .

وعلى النقيض من ذلك تماماً . رفضت الإتباعية مبدأ النص الشيعي بكل حيثياته وانماطه ، واعتبرت الأفضل في الخلافة هو أفضلهم في ترتيبها الزمني أبا بكر ، عمر ، عثمان ، فعلي [٤] . واسقطت الأشعرية من ناحية أخرى أبنية الامامية الفعلية في رؤيتها . وقرر الغزالي ، أن مسألة الامامة فقهية لا يمكن أن تعرف عقلياً إذ ان مثل هذا المنهج يكون مثاراً للتعصبات [٥] .

واتخذت الحنبلية موقفاً حازماً من الامامية ، واكفرت كل من يرى أن علياً أفضل

---

(١) راجع ، القاضي : المغني – الامامة ، القسم الأول ، ص ٢٣٦ .

(٢) زيد بن علي : الصفوة (مخطوط) ، مصور ، ورقة ١٠ .

(٣) راجع ، النوبختي : فرق الشيعة ، ص ١١٦ – ١١٧ ، ط النجف – ١٩٦٩
افضلية علي من وجهة نظر الإمامية تفوق أفضال الخلفاء الثلاثة ، ومن الأدلة على ذلك ماروواه الطوسي .
(آية المباهلة ، وأحاديث نبوية ، حديث المنزلة ، الطائر ، الراية ، يوم خيبر . الخ) .
راجع ، الحلي : منهاج الكرامة ، ص ٦٦ وما بعدها ، ط مصر – ١٩٦٢ .
راجع ، الطوسي : تلخيص الشافي ، ص ٣ – ٣٢ .
القندوزي : ينابيع المودة ، ١ / ٢٦ ، ٢٧ ، ٧٩ ، ط صيدا .
وانظر ، أحمد الطبري : ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى ، ص ٢٠ وما يليها ، ط بغداد – ١٣٨٧ ه .

(٤) راجع ، البغدادي : أصول الدين ، ص ٢٨١ . استانبول – ١٩٢٨ .
وانظر ، الأشعري : الابانة عن أصول الديانة ، ص ٦٧ ، ط المنيرية – مصر .

(٥) راجع ، الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٠٤ ، ١٠٥ ، ط الحلبي – مصر

من أبي بكر ، لأنه بهذا العمل انما يرد الكتاب والسنة [١] .

وقد احتوى معتزلة البصرة نظرية أهل السنة واتفقوا على أن الأفضل في الخلافة هو أفضلهم ترتيباً في خلافته [٢] ، وقد تعمق هذا الاتجاه البصري في القرن الثالث . مقابل اللون الشيعي الذي أضافه البغداديون إلى رؤيتهم السياسية . فتجاوزوا الامتثال البصري للاتباعين وفكرياتهم في الفقه والسياسة ، وعلى هذا الأساس رتبوا موقفهم وحسموه دون تردد بقولهم : (ان علياً هو الأفضل في الخلافة بعد النبي [٣] لأنه كان الأحق بها من سواه ، وان النبي أخبره بأنه أولى بها من الناس جميعاً وأعلمه تقديم غيره ، وصبره على التأخر . وعن طلب الامامة والامساك عنها ، لمن هو دون مرتبته (أبي بكر) ، حرصاً على مصلحة الدين .

لذلك فان علياً امتثل للأمر النبوي . ولم يحرجه فيمن تقدم عليه من كونه الأفضل والأولى والأحق [٤] .

وأبرز مميزات الأفضلية عند معتزلة بغداد هي مقياس خصال الامام علي وفضائله ـ لأن الخصال التي فضل الناس بها ـ متفرقة في الناس وهي مجتمعة فيه [٥] فهو السابق في الاسلام . والعالم بين الصحابة، الزاهد ، المجاهد ، القارىء، المفسر ، السخي ، وافضل قريب للنبي (ص) وهو ثالث ثلاثة من أهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً [٦] . وباجتماع هذه الصفات فان علياً كان الأحق بالامامة من غيره .

---

(١) احتج ابن حنبل بالآية (محمد رسول الله والذين معه) وزعم ان الله قدم أبا بكر بعد النبي ولم يقدم علياً .

وقال ان حديث الرسول (او كنت متخذاً خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا ... الخ) .

راجع ، ابن بدران الدمشقي : المدخل إلى مذهب الامام أحمد بن حنبل ، ص ١٠ ، ط مصر — ١٣٣٨ هـ .

والحافظ الذهبي : ترجمة أحمد بن حنبل ، ص ٣٢ ، ط مصر الأولى — ١٩٤٦ .

(٢) راجع ، القاضي : المغني — الامامة ، القسم الثاني ، ٢٠ / ١١٥ .

وأيضاً القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٦٧ .

(٣) راجع ، ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ، ١ / ٣ ، ط مصر الأولى .

(٤) راجع ابن ابي الحديد ، شرح نهج البلاغة ١/٢١١—٢١٢ ط. الأولى .

(٥) القاضي المعتزلي : طبقات المعتزله ، ص ٩١ ، ط مصر — ١٩٧٢ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٩١ - ٩٢ .

لأنه كان أفضل الصحابة بعد وفاة النبي (ص).

وتتفق معتزلة بغداد مع الزيدية في مقياس التفضيل وتلتقيان عنده، فالزيدية ترى ان علياً كان الأقدم في الاسلام، زاهداً في الدنيا، متفقهاً في الدين، شجاعاً [1]. فمن وجدت فيه هذه الصفات الأربع وجب عليهم تفضيله. لذلك، فان الفكر الزيدي والمعتزلي البغدادي في خط واحد ازاء قضية التفضيل. فكلاهما يقران — صحة امامة المفضول مع وجود الأفضل. وان كانا قد آمنا بأسبقية الامام علي وأفضليته في تولي مهام الخلافة بعد الرسول، فانهما جوزا تقديم أبي بكر، وعمر على الامام علي [2] رغم اعتقاد الفريقين بأحقية علي في الخلافة وإن كانت هذه الخطوط العامة للفكر الزيدي، والبغدادي فثمة من يرى منهم (ان الخلافة — فوضت — إلى أبي بكر لمصلحة رآها الناس في اختياره، وقاعدة دينية راعوها في تسكين ثائرة الفتنة وتطييب قلوب العامة) [3].

فكانت خلافة أبي بكر وفقاً لمقتضيات المصلحة العامة واشفاقاً على وحدة الأمة من تمزق صفوفها بالاضطرابات. ويعد هذا الموقف قسمة مشتركة بين السليمانية والزيدية [4] وبين معتزلة بغداد، وبتأثير هذا الموقف ورثت الزيدية تقاليد الاعتزال في الأصول

(١) راجع، الامام يحيى بن الحسين (الزيدي): رسائل العدل والتوحيد، ٢ / ٧٤، ط مصر — ١٩٧١.

(٢) راجع، ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ١ / ٣.

وانظر، النوبختي: فرق الشيعة، ص ٢٧ وما بعدها، ط النجف — ١٩٦٩.

(٣) ابن أبي الحديد، ١ / ٢١١،

والملطي: التنبيه، ص ٢٧، ط مصر.

وراجع، النوبختي: فرق الشيعة، ص ٣٩.

(٤) السليمانية ثانية فرق التشيع الزيدي، تنسب إلى سليمان بن جرير من أبرز سماتهم السياسية:

أ — إدانة عثمان وتكفيره.

ب — الامامة شورى بين الناس. تعقد برجلين من خيار المسلمين.

جـ — تصح للمفضول مع وجود الأفضل.

د — أثبتوا امامة أبي بكر وعمر. مع خطأ الأمة في البيعة مع وجود علي إلا ان هذا الخطأ لا يصل إلى حد الفسق.

هـ — ادانة عائشة وطلحة والزبير بن العوام لتمردهم على سلطة الامام علي.

راجع، الكرماني: الفرق الاسلامية، ص ٥٩ — ٦٠، ط بغداد — ١٩٧٣.

وتبنوا طريقتهم في تفسير عقيدة العدل والتوحيد، وكان هذا اللقاء بين حركتي الاعتزال في بغداد والزيدية قد انتج في نهاية القرن الثالث ، وحدة فكرية ومنهجية ، فضلاً عن اقتداء البترية [1] بنظرية البغداديين في التفضيل . والتي أصبحت سمة مشتركة بين معظم أطراف الزيدية وفصائلها .

وتتشكل نظرية التفضيل البغدادية في وحدتين[2] .

الأولى ــ الفضائل :

أ ــ كثرة فضائل علي تفوق فضائل أبي بكر .

ب ــ وجوه فضائل علي تفوق وجوه فضائل أبي بكر .

أي ان حجم فضائل الامام علي ونوعيتها يتفوقان على كثرة ووجوه فضائل أبي بكر وتمتاز عليها وهو الأمر الذي أشار إليه الخياط كما رأينا من أن الفضائل مجتمعة في علي متفرقة على الناس .

والوحدة الثانية ــ لنظرية التفضيل بمنظورها البغدادي :

تقوم على ما ورد في الأخبار والمرويات النبوية، في حق علي رتأكيد فضله وامتيازه على عموم المسلمين .

وازاء ذلك كله ، يمكن القول بأن هذه النظرية تستمد وحدانها ــ سياسياً ــ واخلاقياً من واقع التمييز بين التقدم في العبادة وأمور الاصلاح الديني والتقوى ، وبين التقدم في فهم سياسة الأمة ، ووعي شؤون الحكم وفق مصالح الناس [3] .

ومقابل نظرية معتزلة بغداد في تفضيل الامام علي ، على الخلفاء الراشدين الثلاثة

(١) تعد البترية أقرب الفرق الزيدية إلى معتزلة بغداد ، وأقل خلافاً مع هل السنة من غيرها . تشترك مع السليمانية في مواقفهم السياسية باستثناء توقفها في (عثمان) . ينسب إلى (كثير النواء الأبتر) . راجع ، القمي : المقالات والفرق ، ص ١٠ ، ط طهران ــ ١٩٦٣ .
والاسفراييني : التبصير في الدين ، ص ٣٣ ، ط مصر ــ ١٩٥٥ .

(٢) راجع ، القاضي المعتزلي : المغني ــ الامامة ، القسم الثاني ، ص ١٢٢ .

(٣) راجع القاضي المعتزلي الامامة ، (القسم الثاني) ص ١٢٣ وما يليها

يتخذ القاضي موقفاً يؤشر تردده وتراجعه ، ومقاومته للرأي البغدادي واعتراضه على نظريته ، ولكنه من ناحية أخرى ، يعد تعميقاً لاتجاه مدرسة البصرة المبدئي .

وأول قضايا التفضيل ، الاجابة عن أيهما يقدم في الاختيار للامامة الأفضل أم المفضول ؟

ومن الطبيعي المألوف أن يكون الأفضل أولى بالتقديم والأحق بالامامة [١].

إذن ما هي العوامل التي اعتمدت في تقديم المفضول على الأفضل ؟ ان الذي حسم هذه القضية لصالح المفضول هو — المصلحة العامة — التي تعد فوق كل الاعتبارات (لأن الامامة ليست للأفضل بالفضل ولا بزيادته وإنما يختار للامامة ما تقتضيه المصالح [٢] ، أي ما يعود الصلاح فيه على «الكافة ») [٣] وهو الأمر الذي يجعل المفضول أولى بالتقديم من الأفضل . ان مقياس — الأفضلية — عند القاضي يأخذ بنظر الاعتبار فلسفة الحكم بشروطها الدينية والدنيوية ، ولذلك كان عليه أن يميز بين تقدم الأفضل في العبادة ، وبين أمور الصلاح الديني والدنيوي التي تستند إلى فهم مصالح الأمة ، والوعي بشؤون الحكم [٤] . لذلك فالامامة تتطلب في تحققها بصيغتها الدستورية الشرعية . الوعي السياسي بمصلحة الأمة وحفظ الشريعة . ومثل هذا التوافق والموازنة هي التي جعلت الإمامة تؤول من الأفضل إلى المفضول . وتتدعم هذه النظرية بجملة صياغات سياسية ، تأهيلية ، لأن يكون المفضول أحق بالامامة من الأفضل، نحو كون شهرة فضل المفضول صلاحه بين جماهير المسلمين وعلمائهم بين خاصتهم وعامتهم .

ويعد القاضي مثل هذا السبب كافياً في تجاوز الأفضل لأن النفوس إليه أسكن [٥] وهو المعنى المطلوب سياسة في الامامة الذي يستهدف وحدة المجتمع ومصلحته العامة وهو الأمر الذي يجعل (انقياد الناس أكثر واستنامتهم إليه أتم وشكواهم إليه أعظم) ؛

(١) القاضي : المغني — الامامة ، القسم الأول ، ص ٢٢٥

(٢) القاضي : المغني — الإمامة ، القسم الأول ، ص ٢٢٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٢٥ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٢٨ — ٢٢٩ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٢٩ .

بالتقديم أحق ممن هو أفضل منه [1] .

ومن الاضافات والمسوغات السياسية الواقعية التي جعلت المفضول متقدماً ومختاراً ، هو اجماع الكلمة عليه – الاجماع – مقابل ارتفاع الاختلاف واحتمالات التصدع فيما لو اختير الأفضل للامامة .

وزيادة في تقصي الأسباب في هذه النظرية هي ميزات المفضول الشخصية أو الذاتية (زوال الظلم وظهور العدل) [2] وهما امران جديران في اعتبار شرعية الحكم وسياسة الرعية .

لذلك كله فان هذه الصفات عموماً كانت في نظر القاضي – خفية في الأفضل – ظاهرة في المفضول ، وموازنتها مع صفات الأفضل تكون في درجة متوازية واحدة فصار المفضول كأنه الأفضل . لذلك صار بالتقديم أحق بالامامة من الأفضل وأولى بها[3]

وفي دائرة الواقع السياسي فان انتقائية القاضي تتذبذب في تطبيق نظرية (التفضيل) فانه لم يكن مستقراً بشأن أفضلية علي وأبي بكر دليل موقفه القلق كان يتجه عكستها المتغيرات السياسية التي كان يعيش في قلبها ، وفي قمة جهازها الحاكم .

ولئن كانت متابعته لخط رفاقه البصريين السياسي في اثبات صحة بيعة أبي بكر والخلفاء الثلاثة من بعده بالعقد والاختيار [4] ، فانه كان متردداً (قلقاً) في قرار تفضيل الامام علي ، فبينما أشار في المغني إلى أن الأدلة غير كافية والاخبار لم تقطع بأفضلية علي على الخليفة الأول (فالواجب التوقف في ذلك لنقد الدليل) [5] . فيما يعترض على نظرية معتزلة بغداد التي اعتمدت عليها في أفضلية الامام الرابع عبر قضية الموازنة في الأعمال والفضائل – لأن هذه الطريقة (طريقة غالب الظن وليس بطريق العلم) [6] الأمر الذي يقضي باحتماليتها وعدم قطيعتها .

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٢٩ .
(٢) القاضي : المغني – الامامة ، القسم الأول ، ص ٢٢٩ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٢٩ .
(٤) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٦٧ .
(٥) القاضي : المغني – الامامة ، القسم الثاني ، ص ١١٩ .
(٦) القاضي : المغني – الامامة ، القسم الثاني ، ص ١١٩ .

ومن ثم لا يمكن الاعتماد على (أخبار الآحاد) التي رويت في فضل الامام علي لسببين [١] :

١ – انها كالنص المصرح في أمير المؤمنين (أفضل) .

٢ – انها متعارضة [٢] .

وإذا انتفت قيمة هذه الأخبار . فان القاضي يلجأ إلى الاستعانة (بدلالات الاسكافي البغدادي) التي تقطع بأفضلية علي وتقديمه على الخلفاء الثلاثة ، وهي :

١ – الاخبار – خبر الطير المشوي – وهو الخبر الذي استقر في مدونات الشيعة ، واعتبر من أكثر الاخبار تواتراً واشتهاراً .

٢ – الفضائل : وهي تدل على فضله المتقدم ، وما نزل بحقه من الآيات [٣] .

وينتهي أخيراً إلى أن : الامام علي هو الأفضل [٤] ، بعد أن (كان في التفضيل على مذهب الشقيقين « الجبائيين » في التوقف ، ثم رجع وقال بتفضيل أمير المؤمنين) [٥]

وإذا بدا لنا تردده وتناقضه أحياناً في طرح هذه القضية ومعالجتها فان الاحتمال الذي يمكن اعتباره دلالة على تغيير موقفه هو كتابه « المغني – الذي انتهى من جزئه العشرين (في الامامة) في ظل دولة بني بويه (الشيعية الاتجاه) مماجعله (يغير موقفه) البصري – ويتنازل عن انباعيته – بالتفضيل – مكتفياً باعتراضاته الاساسية الأولى على (الشيعة الامامية) وغلاتها – لينال رعاية ذوي الجاه والسلطان [٦] .

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٠

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٢١ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٢١ .

(٤) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٦٧ ، ط مصر – ١٩٦٥ .

(٥) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٦٦ ، ط تونس – ١٩٧٤ .

(٦) والذي يوثق افتراضنا القائت (بتلق) موقف القاضي وعدم ثباته على آرائه السياسية وخاصة في موضوع التفضيل ، كان نتيجة اختياره من قبل الوزير (الشيعي المعتزلي) الصاحب بن عباد لمنصب قاضي قضاة الدولة البويهية . الذي كرس حياته واستغل موقعه الوظيفي من أجل الدعوة إلى الاعتزال ، ومن ثم محاولة وحدة مصالحه ، مع التشيع في خط واحد لمواجهة المعارضة السياسية التي كانت الأشعرية أبرز ممثليها ، وضمان وقوف الفريقين إلى صفه ، لذلك نجد أن الوزير البويهي الأول حاول اعادة التركيب الذي ابتدعته مدرسة بغداد في القرن الثالث الهجري الذي أطلقت عليه متشيعة المعتزلة باصطلاح جديد يماثله وهو الشيعة العدلية راجع ، البهلولي : شرح قصيدة الصاحب بن عباد ، ص ٣٦ ، ط بغداد – ١٩٦٧ .
وانظر ، الصاحب : الابانة ، ص ١٣ ، ط بغداد – ١٩٦٣ .
وانظر ملحق (علاقة التشيع بالاعتزال) .

الفصل الثاني

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1]

أولت الحركة الاعتزالية هذا المبدأ اهتماماً فائقاً مميزاً . فجعلته فرضاً أخلاقياً عملياً . لا يتصل بالبحث النظري وانما يتصل بالنضال الدائم في سبيل الله واقامة أحكامه على كل

(١) معنى الأمر بالمعروف هو الأمر بالحسنى، والنهي عن المنكر هو النهي عن القبيح وهما قضية التكاليف إذ لا يتجاوز التكليف هذين الحدين ، فاما أنه يأمر بالحسن ، أو ينهى عن القبيح .

ويعد هذا المبدأ أحد المؤيدات العملية التي تساعد على حسن استمرار المكلف بما يترتب عليه من تكليف التزامه بالعقل أو بالشرع .

ويتعين ابتداء معرفة الفرق بين ما يعنيه الأمر بالمعروف ، أو بين حدود النهي عن المنكر . ومدى كل طرف منهما في الواقع العملي الأخلاقي .

يتأكد التمايز الأساسي بين الاثنين ، في أن المعروف يكفي – مجرد الأمر به – ولا يلزم حمل من ضيعه عليه ، أفلا يوجب علينا مثلا أن نحمل تارك الصلاة إلى الصلاة حملا .

بينما لا يكفي في النهي عن المنكر مجرد النهي ، عند استكمال الشرائط حتى نمنعه منعاً . ولهذا فلو ظفرنا بشارب خمر وحصلت الشروط المعتبرة في ذلك . فان الواجب علينا أن ننهاه بالتدرج . بالقول اللين، فإن لم ينته . خشنا له القول . فان لم ينته ضربناه ، فان لم ينته قاتلناه . أما المعروف فانه ينقسم إلى قسمين:

أولا : الواجب .

ثانياً : المندوب (فجعل الواجب واجباً ، والمندوب مندوباً) .

أما الأمر : فهو قول القائل لمن دونه رتبة (افعل) .

والنهي : هو قول القائل لمن دونه (لا تفعل) .

وأما المعروف : فهو كل فعل عرف فاعله (. حسنه) أو دل عليه . ولهذا لا يقال في افعال الله تعالى (معروف) لمالم يعرف حسنها ولادل عليه .

وأما المنكر فهو كل فعل عرف فاعله (قبحه أودل عليه)

ولووقع من الله القبيح لأيقال : إنه منكر ، لما لم يعرف قبحه ولا دل عليه .

راجع القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٤١ – ١٤٨ .

من خالفه في أوامره ونواهيه [١] سواء كان كافراً ، أو مسلماً[٢] وفي مواجهة الثنوية وأجنحتها وإنفاذه بالمخالفين من الفسقة والمشبهة والجبرية . وكافة الاتجاهات المذهبية المناهضة للأصولية الاعتزالية .

أولاً — معرفته :

وإن كان الوجوب على تنفيذ هذا المبدأ (بأمره ونهيه) متحققة باتفاق الاطراف الاسلامية عموماً[٣] والخوارج والمعتزلة بوجه خاص فان كيفية معرفته اختفت باختلاف تصوراتهم المجتهدة ، فيما إذا كان هذا الأصل يعلم عقلاً أم سمعاً ؟ ففي الحال الذي أوجبه الجبائي (عقلاً وسمعاً) اقتصر العلم به عند أبي هاشم بالطريق — السمعي — باستثناء الدفاع عن النفس والمال [٤] .

واستند أبو علي في وجوبه استدلالاً وخبراً ؛ إلى أن دلالة العقل تتلازم في هذا الأمر بالسمع والوحي ، ويؤيد بهما بل يتفوق الوجوب العقلي على السمعي (إذ لو لم يكن الطريق إلى وجوب هذا الأمر عقلاً لكان يجب أن يكون المكلف مغرى بالقبيح ويكون

---

(١) إذا كانت الاعتزالية قد جعلت من هذا الأمر أصلا من أصولها ، فان الفرق الاسلامية عموماً اعتبرته فرعاً من فروع الدين . باستثناء (الخوارج) الذين حضوا على الثورة على أئمة الجور تنفيذاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

راجع ، الكرماني : الفرق الاسلامية ، ص ٦٢ ، ط بغداد — ١٩٧٣ .

وانظر ، الدكتور محمود اسماعيل : الحركات السرية في الاسلام ، ص ٢٩ ، ط مصر — ١٩٧٣ .

والمسلمون مجمعون على تنفيذ هذا الأمر بكل فرقهم الكلامية ومحاورهم الفكرية .

ابتداءاً بالحنبلية ومروراً بالأشعرية والماتريدية . إلى جانب الزيدية والشيعة الامامية .

راجع ، أبو بكر الخلال الحنبلي : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ص ٨٤ ، ط مصر — ١٩٧٥ .

الغزالي : احياء علوم الدين ، ٢ / ٤٠٨ ، ط مصر (بدون تاريخ) .

الصابوني ، الماتريدي : البداية في الكفاية ، ص ١٢٤ — ١٢٥ ، ط مصر — ١٩٦٩ .

الامام يحيى بن الحسين الزيدي : رسائل العدل والتوحيد ، ٢ / ١٨٣ ، ط مصر — ١٩٧١ .

الشيخ محمد رضا المظفر الامامي : عقائد الامامية ، ص ١٠٩ — ١١٠ ، ط مصر الثامنة — ١٩٧٣ .

(٢) راجع ، القاضي : المختصر في أصول الدين ، ص ٢٤٨ .

والقاضي أيضاً : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٤٢ .

(٣) دفعت طائفة من الحشوية وجوب هذا الأمر .

راجع ، الصاحب بن عباد : الابانة عن مذهب أهل العدل ، ص ٢٧ ، ط بغداد .

(٤) راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٤٢ .

في الحكم كمن أبيح له ذلك[1] . ويعد موقف الجبائي انفراداً عن عموم المعتزلة التي تولت مبدأ الوجوب الشرعي وأقرته . والقاضي يشدد على الجانب السمعي من خلال وحدات النقل التشريعية (الكتاب والسنة والاجماع)[2] .

أما الكتاب فقد أثبته في الآية (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر)[3] .

وأما السنة فنحو قوله (ص) (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الايمان)[4] وأما الاجماع فلا اشكال فيه . لأنهم اتفقوا على هذا الأمر[5] .

ولئن كان الجبائي الكبير قد انفرد بالوجوب العقلي ، فان هذه القضية لا تعتبر خلافية ، إذ ان الهدف من المبدأ (أمره ونهيه) هو ان لا يضيع المعروف وان لا يقع المنكر سواء علم بذلك عقلاً أو سمعاً .

ثانياً — شروطه :[6]

وللامر بالمعروف شروط ينبغي توفرها ، إذ أنه يجب بوجودها ، ويسقط بزوالها أو انتفاء شرط منها :

١ — الوضوح الحاسم . مطلوب من الانسان أن يعلم أن المأمور به معروف وأن المنهي عنه منكر .

إذ ان هذا الشرط الأولي ضروري وواجب في تجنب الخلط بين طرفي المبدأ في أمره ونهيه ، لذلك وجب التمييز المحقق . لئلا يأمر بمنكر وينهى عن معروف .

٢ — ويستدعي الشرط الثاني : العلم بالدليل المادي في تحقق المنكر ووجوده . كأن يرى

(١) المصدر نفسه ، ص ١٤٢ — ١٤٣ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٤٢ ، والمختصر في أصول الدين ، ص ٢٤٨ .
(٣) سورة آل عمران ، آية ١١٠ .
(٤) صحيح مسلم ، ٢ / ٢٢ ، ط مصر — ١٩٢٩ .
(٥) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٤٢ وما يليها .
(٦) راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٤٣ .

آلات الشرب مهيأة والملاهي حاضرة والمعازف جامعة .

٣ ــ ضرورة أن يكون الأمر توجهاً لهدف تحكمه ضوابط قبلية . لئلا يؤدي إلى مضاعفات في مضرة أكبر منه ، فانه لو غلب ظنه أن نهيه عن شرب الخمر يؤدي إلى قتل جماعة من المسلمين . أو احراق محلة ، لم يجب هذا النهي . وما لم يجب لا يحسن .

٤ ــ ينبغي التأكد علماً وبغالب الظن ، ان لقول الآمر وتوجيهاته تأثيراً في أمره ونهيه .

٥ ــ ويعتبر القاضي قضية الحسين ، ثورته واستشهاده في جملة شروط هذا الاصل . باعتباره نموذجاً فريداً في مقاومته الظلمة وانتصاراً للمثل الجديرة بالتضحية ، والتي من خلالها يستوجب القيام بهذا المبدأ وانفاذه بطرفيه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ثالثاً ــ كيفية تنفيذه :

تقتضي مهام القيام بهذا المبدأ ووسائل تنفيذه . أن يكون متدرجاً متصاعداً ، وعلى ذلك ينبغي انفاذ الأمر ــ بالاسهل ــ فلا يجب تجاوزه إلى الأمر ــ الأصعب ــ ويتحقق العلم بهذا التدرج عقلاً وشرعاً .

أما عقلاً : إذا تمكن تحقيق هدف الأمر ــ بالسهل ــ فلا يجوز العدول عنه إلى الأمر « الصعب » (١) ، وأما الناحية الشرعية : فان الآية (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما . فان بغت احداهما على الأخرى ، فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله) (٢) . فالخبر الالهي يوجب بأمره اصلاح ــ ذات البين ــ أولاً ، ثم بعد ذلك بما يليه إلى أن انتهى بأمر القتال لصالح المعتدى عليهم (٣) .

وإن كانت معتزلة بغداد قد وظفت الخبر الالهي لصالح الامام علي في حربه مع أصحاب الجمل باعتبارهم خرجوا على ولاية الخليفة الشرعية (٤) فان القاضي يبادر

---

(١) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٤٤ .
(٢) سورة الحجرات ، آية ٩
(٣) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٤٤ .
(٤) راجع ، ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ، ١ / ٢١٢ ، ط مصر الأولى .
والقمي : المقالات والفرق ، ص ١١ ، ط طهران ، ١٩٦٣ .

باتباعية شديدة إلى نفي أن يكون وجوب الأمر هنا وتنفيذه بوجود الامام . ففي رأيه ، ان هذا الأمر لا يرتبط بوجود امام مفترض الطاعة لأنه الدلالة التي تؤكد وجوب هذا الأمر دلالة الأصول الشرعية (الكتاب والسنة والاجماع) وانها لم تفصل بين أن يكون هناك امام وبين أن لا يكون . لذلك حدد القاضي ابعاد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مجالين :

أحدهما : ما لا يقوم به الا الأئمة .

وثانيهما : يقوم به كافة الناس .

والأول يتبدى في مهمة الأئمة في اقامة الحدود ، وحفظ وحدة الاسلام ، وسد الثغرر وتهيئة الجيوش ، وتولية القضاة والأمراء .

وما يتصل بكافة الناس ويدخل في نطاق اختصاصهم نحو النهي عن شرب الخمر والسرقة والزنا .

ولكن اذا كان هناك امام – مفترض الطاعة – فالرجوع إليه أولى [1] ويبدو واضحاً أن القاضي بمقياس الفكر السياسي (الاعتزالي) يبدو متراجعاً بتحديد صلاحية الأمة بخاصية القيام بهذا الأمر واناطته بالحاكم الأعلى للدولة – وربما كان هذا راجعاً إلى علاقته الوطيدة ومصالحه (الشخصية) بأمراء الاحتلال البويهي [2] . ومثل هذا الموقف يبدو متناقضاً للحركة الاعتزالية التي عرفت بتقاليدها الثورية وصلابة مواقفها المبدئية في الدعوة إلى مقارعة الحكام الجائرين . وأوجبت على الناس (الخروج على السلطان) الظالم بالسيف لازالته . تنفيذاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [3] ولم يكن هذا الموقف من الذين أطلقوا على أنفسهم (أصحاب العدل والتوحيد) فوضوياً ، بل

---

(١) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ١٤٨ .

(٢) بعد أن أصبح عبد الجبار (قاضي قضاة) الدولة البويهية . أصبح أيضاً من كبار رأسالييها . فقد جمع ثروة عريضة (انه ولي القضاء وحصل على المال حتى ضاهى قارون في سعته) . راجع ، الدكتور عثمان : قاضي القضاة ، ص ٣٠ ، ط بيروت – ١٩٦٧ .

(٣) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ٢ / ١٢٥ – ١٤٠ ، ط مصر – ١٩٥٤ .
وانظر . *GUIULLAUME, Islam p.p.* 113—125 *London*, 1963

يستند إلى شروط شرعية وحيثيات أخلاقية . ان يكون الامام فاسقاً . جائراً . واما تتوفر القدرة على (الخروج) وأن يكون قائدها اماماً عادلاً ، يتولى انفاذ الأحكام . ملتزماً بالشريعة ، مدافعاً عن العدل والتوحيد [1] .

رابعاً – بين النظرية والتطبيق :

المجال التطبيقي لنظرية الأصل الخامس . باعتباره واجباً أخلاقياً . عملياً في مقدمة الفرائض التي يتوقف صلاح أمر الدين والدنيا عليها استناداً إلى الخبر القرآني والمرويات النبوية المتواترة ودعوتها الصريحة إليه . والزام الأمة به . جعل الحركة الاعتزالية منذ قيامها تقوم به بكافة الوسائل وعلى جميع المستويات ، من أجل تنفيذ أحكام الدين وحماية شريعته .

١ – التوحيد :

فعلى المستوى المبدئي يرتبط هذا الأمر الأخلاقي – بالتوحيد – [2] الذي فرض الاصطدام الجدلي مع (الغلاة والزنادقة والثنوية) [3] واستغرقت مجابهة هذه التيارات المادية أربع قضايا أساسية طرحها القاضي ، وهي :

(١) راجع ، الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ٢ / ١٤٠ .
وانظر ، نادر : فلسفة المعتزلة ، ٢ / ١٥٦ ، ط بغداد – ١٩٥١ .

(٢) راجع ، القاضي : المختصر في أصول الدين ، ص ١٧٤ – ١٧٥ .

(٣) واصل بن عطاء أول من حاول تطبيق – الفكر التوحيدي – من خلال مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فوضع وثيقته الجدلية في نقض – المانوية – بكتابه (الألف مسألة في الرد على المانوية).
راجع ، القاضي : طبقات المعتزلة ، ص ٤١ – ٤٢ ، ط مصر – ١٩٧٢ . وتابعه المعتزلة الآخرون :
النظام : الرد على الثنويه .
البغدادي : الفرق ، ص ٨١ ، ط مصر – ١٩٤٨ .
وانظر ، الجاحظ : الحيوان ، ٤ / ٤٤١ – ٤٤٢ ، ٥ / ٥٠ ، ط مصر – ١٩٤٦ .
بشر بن المعتمر : الرد على حارث الوراق .
ابن النديم : ص ٣٣٨ ، ط ١٩٦٤ .
الخياط : النقض على ابي جعفر الحداد ، الانتصار ، ص ٩٧ .
الخياط : النقض على أبي عيسى الوراق . الانتصار ص ٩٧ .
البردعي : الرد على ابن الراوندي في الامامة .
الداودي : طبقات المفسرين ، ٢ / ١٧٤ ، ط مصر .

أ ـ اثبات حدوث العالم مقابل مزاعم الدهرية [1] بقدم العالم وأزلية الطبيعة .

ب ـ وقدم في القضية الثانية براهينه على وجود « الله » باعتباره الصانع القديم الأوحد للعالم الذي أنكرته (الملحدة) [2] . وخص قاضي القضاة « الوجود الالهي » ببحوثه المسهبة ، وان الحجة على وجوده تعالى من أولى الواجبات الدينية والأخلاقية التي تدعو إلى مقاومة (الجاحدين) وتفنيد دعاواهم بكل الامكانيات والوسائل المتاحة استناداً إلى مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [3] .

حـ ـ وعبر مبدأ (الأمر) تجيء القضية الثالثة ـ الصفات ـ أكثر مشاكل الفلسفة الدينية جدلاً وخلافاً ، وفي مجالها كان الصراع . مع الحشوية [4]

---

(١) الرماني : الرد على الدهرية ـ انباه الرواة ، ٢ / ٧٩٦ ، ط مصر ـ ١٩٧٣ .
وثمة كتاب ينسب إلى بشر بن المعتمر (الرد على الدهريين) .
راجع ، ابن النديم : الفهرست ، ص ١٦٢ .
(٢) النقض على (الملحدين) .
ابو عفان الرقي : التوحيد والرد على الملحدين . الخياط : الإنتصار ، ص ٢٦ .
أبو الهذيل : اثبات التوحيد والرد على الملحدين الخياط ، ص ١٧ .
قطرب المستنير : الرد على الملحدين في تشابه القرآن ـ الداودي : طبقات المفسرين ، ٢ / ٢٥٥ .
الجاحظ : الرد على من الحد في كتاب الله، ابن النديم : المقالة ٥ ، ص ٤٢ .
الخياط : الانتصار على ابن الراوندي الملحد ، ط مصر ـ ١٩٢٥ .
الخياط : نقض بعث الحكمة لابن الراوندي . القاضي طبقات ، ص ٩٧ ، ط مصر ـ ١٩٧٢ .
الخياط : النقض على ابن الراوندي ، كتابه الذي نقض فيه نظم القرآن .
راجع ، ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٨٥ ، ط بيروت ـ ١٩٦١ .
ابو بكر الزبيري : نقض على ابن الراوندي ، الملحد ، كتبه الأربعة .
راجع ، القاضي : فضل الاعتزال ، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨ ، ط تونس ـ ١٩٧٤ .
الجبائي الكبير ، نقض الكتب الأربعة لا بن الراوندي وهي (التاج ، والزمرد ، وقضيب الذهب ، عبث الحكمة) .
اجع ، ابن الجوزي : المنتظم في التاريخ ، ٦ / ٩٩ ، ط حيدر اباد .
بلخي . النقض على ابن الراوندي الملحد في نظم القرآن .
اجع ، القاضي عبد الجبار : تثبيت دلائل النبوة ، ١ / ٦٢ ـ ٦٣ ، ط بيروت ـ ١٩٦٦ .
بو هاشم الجبائي : نقض الفريد لابن الراوندي .
اجع ، القاضي عبد الجبار : المغني ـ اعجاز القرآن ، ص ٩ ، ط مصر ـ الأولى .
(٣) راجع ، القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين ، ص ١٧٤ ـ ١٧٥ .
(٤) القاضي : المحيط بالتكليف ، ص ٣٠٨ ، ط مصر ـ ١٩٦٥ .

والمجسمة[1] وتصاعد ليشمل (أهل السنة) في ـ محنة خلق القرآن ـ باعتبارها قضية التوحيد الأولى والتي طبقت عملياً ، لارتباطها الجدلي بين ما يعنيه التوحيد من تنزيه، وبين ما يهدف إليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . من مقاومة المخالفين الذين اعتبروا ـ القرآن ـ قديماً ، لذلك اعتبروا الممتنع عن القول بخلقه ، مارقاً كافراً [2] .

ويعد القاضي عبد الجبار أكثر مفكري المعتزلة اسهاماً في تعميق مباحث الصفات ، من خلال ما قدمه من براهين وحجج في دعم نظرية ـ خلق القرآن ـ [3] .

د ـ ومن أجل الدفاع عن التوحيد ، وتنزيه الله واقصاء المقالات (الحسية المادية) وجه القاضي التصورات الهابطة للذات الالهية . مفنداً آراء المشبهة [4] والمجسمة . والحشوية ، التي أضفت على الله (صفات) بشرية [5] .

٢ ـ العدل :

وإذا كانت علاقة التوحيد بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . تؤكد ضرورة التصدي لخصوم الاسلام . وغلاته ، فان القاضي رد من خلال «العدل» على الجبرية[6] .

---

(١) راجع ، القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٣٢ ، ٤٠٢ ، ٧٠٤

(٢) راجع ، ابن حسان : الفصول المختارة ، ٢ / ١٣١ ، ط مصر ـ ١٩٠٦ .
وانظر ، الدكتور ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ١٧٠ ، ط مصر ـ ١٩٧٤ .

(٣) راجع ، القاضي : المغني ـ خلق القرآن ، ص ٣ ، ٨٩ .
وبراهينه في الخلق ، ص ١٥ ، ٩١ ، ٩٣ .
وشرح الأصول الخمسة ، ص ٥٣٢ ، ٥٣٣ ، ٥٤٤ ، ٥٤٥ .
والمحيط بالتكليف ، ص ٣٠٦ ، ٣٣١ .

(٤) راجع ، القاضي : المختصر في أصول الدين ، ص ١٨٢ .

(٥) القاضي : المغني ـ الامامة ، القسم الأول ، ص ١٢ ـ ١٤ .

(٦) القاضي : المختصر في أصول الدين، ص ١٨٢ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ٢٠٥ ، ٢١٦ .
ومن أعمال المعتزلة في نقض الفكر الجبري :
واصل بن عطاء : الرد على القدرية . الداودي : طبقات المفسرين ، ١ / ١٤٧ . =

فأكد حرية الانسان وأهمية العمل بالفرائض الواجبة وان الله بعدله المطلق الشامل لا يمكن أن يظلم أحداً ولا يكلف بما لا طاقة للانسان على أدائه من عمل . بل يقدره على ما شرعه له ، وكلفه به [1] . ويوثق القاضي النضال ضد الجبرية من خلال قيام الدولة الأموية التي نشأت نظرية (الجبر) في أحضانها ، وقال بها ملوكها ... وفي مقدمتهم معاوية الذي برر اغتصابه الخلافة بمقولته الجبرية (لو لم يرني ربي أهلاً لهذا الأمر ما تركني واياه ... ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيره) [2] .

وقوله (أنا خازن من خزان الله تعالى . أعطي من أعطاه وأمنع من منعه ... ولو كره الله أمراً لغيره) [3] .

وعلى ضوء هذه التبريرات (الجبرية) التي احتج بها معاوية علي ولايته واغتصابه للخلافة وجعلها (ارثاً) في ولده وبيته ، وتآمره على (علي) في صفين . ازاء كل ذلك يقضي القاضي عبد الجبار (في فسقه، وانما الشبهة في «كفره» لقلة مبالاته في الدين) [4]

وإذا كان معاوية قد قفز على الخلافة من غير عقد واختيار وادعى ما ليس له وجعل الامامة حكراً على البيت الأموي . فان امامته وكل ملوك بني أمية (باستثناء عمر ابن عبد العزيز) يؤاخذون بمثل ما أخذ على معاوية [5] .

٣ - المنزلة بين المنزلتين :

ويعد هذا الأصل أكبر الأصول ارتباطاً بواقع الفكر السياسي للاعتزال الذي كان

=بشر بن المعتمر : الرد على ضرار بن عمر (الجبري) .
بشر بن المعتمر : الرد على حفص الفرد . ابن النديم : الفهرست . ص ١٦٢ .
راجع ، البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٦ ، ط مصر - ١٩٤٨ .
البلخي : تأييد مقالة ابي الهذيل في الجبر . الداودي ، ١ / ٢٢٣ .
القاضي ابن عمر حفص الخلال : الرد على الجبرية ، مخطوط دار الكتب المصرية ، رقم ١١٧ .

(١) القاضي : المختصر في أصول الدين ، ص ١٧٥ .
(٢) القاضي : فضل الاعتزال ، ص ١٤٤ .
(٣) القاضي : فضل الاعتزال ، ص ١٤٣ .
(٤) القاضي : المغني - الامامة ، القسم الثاني ، ص ٩٣ - ٩٤ .
(٥) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٥٨ .

نتيجة الخلافات الدينية السياسية – الاجتماعية في التساؤلات التي طرحت في صلاحية الحاكم الأموي في رعاية الأمة وترلي مقاليد أمورها وبنفس القدر تعرضت هذه النظرية ، لأفضلية علي على معاوية والموقف من وراثية الدولة الأموية ، وكانت الاجابة على هذه التساؤلات هي : ان الحاكم الأموي الأول (معاوية) فاسق من مرتكبي الكبائر [١] ووسع القاضي دائرة الفسق لتشمل معظم ولاة بني أمية وملوكهم [٢] وبعض خلفاء السلطة العباسية .

أما المجال التطبيقي لنظرية (المنزلة بين المنزلتين) من خلال (المبدأ العملي) للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فيبتدىء في وقوف المعتزلة إلى جانب الامام زيد بن علي[٣] في ثورته ضد السلطة، الأموية تنفيذاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الذي قيل ان واصل بن عطاء الهمه اياه ، ودعاه إلى خلع «التقية»[٤] لما وجد أن الواجب يدعوه إلى تحقيق (العدل) في احياء السنة وقتل البدعة ، ومواجهة (الفسقة) [٥] .

وطبقوا نظريتهم عملياً في مؤازرتهم – ليزيد بن الوليد بن عبد الملك – على خصمه – الوليد بن يزيد – وقاد هذه المؤازرة عمرو بن عبيد الذي دعا رفاقه إلى مناصرة الخليفة الثائر . والوقوف الى صفه بقوله (تهيأوا حتى نخرج الى هذا الرجل فنعينه على أمره ... وكان ذلك حتى ظفر بالخلافة ضد خصمه الفاسق الفاجر) [٦] .

ولم يتردد المعتزلة في وضع نظرية – المنزلة بين المنزلتين – في الواقع التطبيقي

(١) القاضي : المغني – الامامة ، القسم الثاني ، ص ٩٣ – ٩٤ .
والقاضي أيضاً : فضل الاعتزال ، ص ١٤٣ .
(٢) القاضي : المغني – الامامة ، القسم الثاني ، ص ٧٠ ، ٧١ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ١٥٠ .
(٣) راجع ، القاضي : فضل الاعتزال ، ص ٢٢٨ .
(٤) راجع ، أبو زهرة : الامام زيد – حياته وعصره وآراؤه ، ص ١٤٨ – ١٥١ ، ط مصر – ١٩٥٩ .
(٥) راجع القاضي : طبقات المعتزلة ، ص ٤٤ ، ط مصر – ١٩٧٢ .
والرازي : الزينة (مخطوط) ، ورقة ٢٤٥ – ٢٤٧ .
(٦) راجع ، البلخي : مقالات الاسلاميين ، ص ١١٥ – ١١٦ ، ط تونس – ١٩٧٤ .
والقاضي عبد الجبار : فضل الاعتزال ، ص ٢٢٦ .
والأتابكي : النجوم الزاهرة ، ١ / ٢٩٧ – ٢٩٨ ، ط وزارة الثقافة – مصر .

الثوري في مساهمتهم المباشرة (مالاً ورجالاً) في ثورة ابراهيم بن عبدالله [1] ضد دولة بني العباس. فقد اقتضاهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى القتال والاستبسال الشجاع حتى النهاية ورغم سقوط الثورة وهزيمة قادتها، فانهم لم يتراجعوا بل ظلوا يقاتلون حتى قتلوا جميعاً [2] . مؤكدين انتماء حركتهم إلى الثورة وصدقهم في تطبيق نظريتهم السياسية [3] . وعبر هذه المساهمات ، استمرت الصلات النضالية بين حركة الاعتزال والتشيع ، إلى جوار التأثير الفكري المتبادل : الذي وضعت مقدماته معتزلة بغداد . واتضحت نتائجه في القرن الرابع والخامس. بعد أن تداخلت منظمات الزيدية بالاعتزال ، واستعانت الامامية منهجيته في معالجة بعض قضاياها العقلية [4] .

خامساً – المواقف السياسية :

١ – حق الأمة في عزل الامام :

من بين أبرز أفكار الحركة الاعتزالية في دائرة الأصل العملي الخامس هو تأكيد طابع الامامة السياسي . وبعدها الانساني باعتبارها منصباً مدنياً بالدرجة الأولى مقابل رفضها لنظرية الحق الالهي التي تستند إلى مبدأ العصمة الامامي [5] .

(١) قاد ابراهيم بن عبدالله ثورته في ١٤٥ هـ بعد موت عمرو بن عبيد بسنة واحدة.
راجع ، البلخي : مقالات الأسلاميين ، ص ١٩ .
وكانت البصرة مركز هذه الثورة التي انضم إلى صفوفها العلماء والفقهاء وأعيان بني الحسن وكادت تحرز انتصارها لولا مواجهة جيش المنصور الحازم الذي قبض على قائد الثوره وقتله .
الاتابكي : النجوم الزاهرة ، ٢ / ٣ – ٤ ، ط مصر – وزارة الثقافة .
البلخي : مقالات الاسلاميين ، ص ١١٨ – ١١٩ .
(٢) راجع قائمة المعتزلة الذين قتلوا في هذه الثورة
(٣) يذكر القاضي أن المنصور قال (ما خرجت على المعتزلة حتى مات عمرو بن عبيد)
القاضي : فضل الاعتزال ، ص ٢٢٨
(٤) انظر مثلا .
القاضي : المغني – الامامة ، القسم الأول ، ص ٢٨ ، ٢٩ .
وابن الحلي : احقاق الحق ، ١ / ٨٩ ، ط مصر الأولى .
الملطي : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، ص ٤١ .
المقدسي : أحسن التقاسيم ، ص ٢٣٨ .
(٥) انظر ، الشيخ المظفر : عقائد الامامية ، ص ...
والقزويني : أصول العقائد ، ص ٩١ وما يليها ، ط بغداد – ١٩٧٢ .

فالامام غير معصوم من الخطأ . أو الزلل ، ومقياس صلاحيته للسلطة العليا : وأهليته القيادية بالشروط الّتي تعاقد عليها أصحاب الرأي . في اقامة الحدود وتنفيذ الأحكام [1].

فاذا ما أخطأ في الحدود الشرعية ، أو تباطأ عن تنفيذ الأحكام ، فان من حق الأمة وواجبها أن تنبهه [2] على الخطأ والعدول عنه إلى الصواب [3] ، عبر ممثليها الذين أنابتهم في اختياره . وتنصيبه لمنصب الامام او الحاكم الأعلى .

ولا تتوقف الأمة في مسؤوليتها عند حدود التشاور والتنبيه بل يدخل في نطاق حقها (من خلال أصحاب الرأي) تقويم الامام ، أو الأخذ على يده ، واقصائه عن ولايته . اذا تجاوز واجباته المعلنة . أو أخل بشرط من شروط العقد الذي هو نتيجة اجماع الناس عليه [4] .

(... وإذا زاغ عن طريق الحق استبدلوا به) [5] .

وهذا يبطل دعوى الامامية في العصمة . في أن لا يؤخذ على يد الامام ولا يعزل.

ويستند القاضي في معالجة (عزل الامام) واقالته إلى (مبدأ الاجماع) الذي يقرر ان الامام (يجب) أن يخلع بحدث يجري مجرى الفسق لأنه لا خلاف بين الصحابة في ذلك [6] تنفيذاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وإذا كان القاضي قد طبق نظريته في (الأمر) بالتدرج في التنبيه والاصلاح ، وآخرها . الخلع ، ووضع (الفسق) شرطاً لاقالة حاكم الدولة وعزله عن منصبه .

(١) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٥٠ – ٧٥١ .
(٢) القاضي : المحيط ، مجلد ٤ ، لوحة ٢٣ .
(٣) القاضي : المغني – الامامة ، القسم الأول ، ص ٩٣ .
والقاضي أيضاً : المغني – التنبؤات والمعجزات ، ص ٢٥٢ – ٢٥٣ .
(٤) القاضي : المغني – الامامة ، القسم الأول ، ص ٩٦ .
(٥) القاضي : المغني – الامامة – القسم الأول ، ص ٩٦ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٠٣ .

فانه اعتبر ان العزل من صلاحية (أهل الرأي) دون أن يحدد الوسائل التي تتخذ في اقالة الحاكم الأعلى .

في حين أن المعتزلة أوجبت (مع الزيدية والخوارج) السيف طريقاً ـ لازالة أهل البغي واقامة الحق تنفيذاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [1] .

٢ ـ ولاية عثمان :

ورث معتزلة بغداد موقف واصل بن عطاء وابي الهذيل في التوقف في عثمان ، وبتحديد احداث السنوات الست الأخيرة من ولايته ، وهو موقف برره الخياط البغدادي (٣٠٠ هـ) : (وهذا سبيل أهل الورع من العلماء ... التوقف عند الشبهات) [2] لأن عثمان لم يقدم البراهين أو الحجج التي تجعل الناس تتمسك بولايته . وسلامة حاله وبقائه على ما يجب من ـ التعظيم والتولي ـ ولم يثبت في مقابل ذلك بما يوجب القطع على التبرؤ منه . وخلعه ، فالواجب يقضي التوقف [3] ورفض البصريون كل الصياغات التي قدمتها بغداد في مبدأ التوقف . وتبنى القاضي وجهة نظر أصحابه ، فأنكر على البغداديين توقفهم في عثمان مستنداً إلى حجج شيخه أبي علي الجبائي :

أ ـ ولاية عثمان ثابتة من قبل .

ب ـ صحة امامته .

• ـ ازاء ثبوت ولايته وصحة امامته . فليس ثمة ما يوجب البراءة منه أو التوقف فيه .

وفي حال اثبات المآخذ عليه ، فانها لا تعد أسباباً شرعية كافية لاسقاط ولايته واغتياله [4] فالقاضي يصادر احداث عثمان ، والمآخذ عليه ويضعها في دائرة ـ ـ الاجتهاد ـ ففي رأيه ان ما أحدثه الخليفة الثالث وما أخذ عليه لا يقدح في ولايته ، لأنه كان نتيجة اجتهاده الشخصي ، مستنداً إلى الحجة الفقهية ـ كل مجتهد مصيب وان

---

(١) الاشعري : مقالات الاسلاميين ، ٢ ـ ٢٥ ، ط مصر ـ ١٩٥٤ .
(٢) الخياط المعتزلي : الانتصار ، ص ٩٧ ـ ٩٨ ، ط مصر الأولى ـ ١٩٢٥ .
(٣) القاضي : المغني ـ الامامة ، القسم الثاني ، ٢٠ / ٥٨ .
(٤) القاضي : المغني ـ الامامة ، القسم الثاني ، ٢٠ / ٥٨ .

أخطأ ـ فان هذا الخطأ لا يكتسب شرعية الثورة عليه واغتياله ، كما لا يخرجه عن ولايته [١] انطلاقة من القاعدة التي تقرر ان (امامته تثبت بالاجماع ، فلا يجوز ابطالها بالخلاف) [٢] .

وعلى هذه المقدمات تترتب نتائج القاضي وأبرزها :

١) ادانة قتلة عثمان . اذ ان قتله كان ظلماً وعدواناً .

٢) إدانة الثورة ومنفذيها ، لأن ولايته لم تسقط بخلاف الثوار . الأمر الذي يجعل عملية خلعه غير شرعية وتجاوزاً واخلالاً بشروط العقد الذي لا يسقطه الا أصحابه الذين عقدوا . ولهم وحدهم الحق في حله .

٣) وفي إيثار عثمان أهل بيته (بالأموال العظيمة) يبرر القاضي تجاوزات عثمان المالية بأنه كان (عظيم اليسار كثير المال ، فلا يمنع أن يكون قد أعطاهم من ماله الخاص) .

٤) وازاء ما اتهم به عثمان من استغلاله لبعض الاقطاعيات والضياع وتلك التي خلعها على بني أمية ، يبرر القاضي كل ذلك بقوله (ان الأئمة تجعل في أيديهم الضياع التي لا مالك لها ... ويعلمون أنه لا بد منهامن يقوم باصلاحها وعمارتها ، فيؤدي عنها ما يجب من الحق منها... وله أيضاً أن يزيد بعضاً على بعض، وطريقة ذلك الاجتهاد ... ومثل ذلك لا يوجب البراءة [٣] .

وفي حوار عثمان مع الثورا يوم ـ الدار ـ يكتفي القاضي بقول عثمان (ماسعى قوم أذلوا سلطان الله في الأرض إلاأذلهم الله في الدنيا قبل ان يموتوا) [٤] ، وواضح أن عثمان في مقولته هذه يتمسك بالخلافة ـ كحق الهي ـ من وجهة نظره ـ

(١) المصدر نفسه ، ٢٠ / ٤٤ .
(٢) المصدر نفسه ، ٢٠ / ٤٢ .
(٣) القاضي : المغني ـ الامامة ، القسم الثاني في ٢٠ / ٥٢ وما يليها .
(٤) المصدر نفسه ، ٢٠ / ٤٦ وما بعدها .

الثيوقراطية المحضة .

ويمكن القول بأن نتائج موقف القاضي من ولاية عثمان تتلاءم بكل معطياتها مع الخط السلفي والاتباعيين، الذين أدانو قتلة عثمان وتبرأوا من قاتليه ، واعتبروا اغتياله ظلماً وتجاوزاً ، فلم يكن ثمة ما يبرر الثورة عليه أو يدعو إلى غتياله (١) . ولذلك يمكن القول أيضاً ان القاضي ورث تقاليد الموقف البصري . الذي أصبح رأياً مبدئياً في تولي عثمان والبراءة من قتلته (٢) .

٣ ـ الموقف من معاوية :

راجعت معتزلة بغداد قضايا دينية وسياسية عديدة . كان من جملتها تقييم السلطة الأموية وحزبها من خلال واقع نظريتهم في العدل وتطبيقه بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وقد لخص الخياط موقف أصحابه بقوله (ان البراءة من عمرو ومن معاوية ومن وقف في صفهما . قول لا تبرأ المعتزلة منه ولا تعتذر عن القول فيه) (٣) .

وهو ما يؤكده القاضي ويؤيده . فان تقييم السلطة الأموية ـ ومعاوية ـ يبتدىء بأنها ، سوغت قيامها (بجبرية محضة) بعد أن حولت الخلافة الاسلامية التي كانت الشورى الديموقراطية أساس قيامها ، إلى سلطة دكتاتورية (فردية) ، وأن معاوية أول من أشاع الفكر الجبري . حتى يدعم سلطته وسلطانه ، ويوهم الناس ان بانتقال الخلافة إليه وإلى آل بيته انما هو (قدر الله وقضاؤه) الذي يجب التسليم به والرضى عنه (٤) .

(... فعندما استوى معاوية على الملك على بقية (الشورى) وعلى جماعة المسلمين من الأنصار والمهاجرين . في العام الذي سموه «عام جماعة» وما كان عام جماعة . بل عام فرقة وقهر وجبرية وغلبة ، والعام الذي تحولت فيه الامامة ملكاً كسروياً ،

(١) راجع ، الجويني : الارشاد ، ص ٤٣١ ـ ٤٣٢ .
(٢) راجع ، الخياط : الانتصار ، ص ٩٨ .
(٣) الخياط : الانتصار ، ص ٩٨ ، ط مصر ـ ١٩٢٥ .
وانظر ، القاضي : المغني ـ المخلوق ، ص ٤ ، ط مصر الأولى .
(٤) الخياط : الانتصار ، ص ٩٨ .

والخلافة منصباً قيصرياً) (١) . كل هذه النصوص تؤكد معنى واحداً هو رفض الحركة الاعتزالية لامامة معاوية لاعتبارات شرعية أولها : اغتصابه الخلافة ، متجاوزاً تقاليد (العقد) والاختيار . متحملاً المسؤولية الدينية والأخلاقية عن انقسام المسلمين ولئن كانت ولاية معاوية احدى قضايا المواجهة السياسية من المعتزلة أصحاب العدل والاختيار وبين سلطة بني أمية التي نشأت في أحضانها النظرية الجبرية ، فان القاضي كان حريصاً على البحث في الأسباب التي ينبغي التعلق والاحتجاج بها لابطال امامة معاوية . وعدم الشرعية في قيام الدولة الأموية .

فالوجوه التي لا يصلح معاوية للامامة « ظاهرة » لا شبهة فيها (٢) . ويعدد القاضي هذه الوجوه فيقول : لو لم يكن فيه الا فعله (بحجر وأصحابه ، واستخلاف يزيد ، وتفويض أمر الامة إلى يزيد ، وتحكمه على أموال المسلمين ، ووضعها في غير حقها ووثوبه على الأمر ، وشق عصا الأمة ، وما ظهر منه من الخزي لكان كافياً (٣) لابطال امامته وعدم صلاحيته لها .

وما كان منطبقاً على معاوية فإنه ينسحب على الدولة الاموية برمتها (٤) باستثناء – عمر بن عبد العزيز – الذي لم يتمكن من (اعتزال) منصبه ، لأنه كان امام عدل (٥) .

٤ – صفين (٦) والتحكيم :

بيّت معاوية الأمر مع معاونيه في تجهيز حرب أخرى ، بعد فشل حرب الجمل ،

(١) الجاحظ : الرسائل ، ص ٢٩٣ – ٢٩٤ ، ط مصر – ١٩٣٣ .
(٢) القاضي : المغني – الامامة ، القسم الأول ، ص ١٢٢ – ٢٨٥ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٩٢ .
(٤) المصدر نفسه ، القسم الثاني ، ص ٧٠ ، ٧١ ، ٩٣ ، ١٥٠ .
(٥) المصدر نفسه ، القسم الأول ، ص ٢٥٥ ، ٢٥٦ .
(٦) تعد معركة « صفين » : التي حدثت سنة ٣٧ هـ والتي بلغ عدد قتلاها سبعين ألفاً – من بين القضايا التي طرحتها الاعتزالية في معالجتها السياسية .
راجع ، السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ، ١ / ٢١٥
والذهبي : العبر ، ١ / ٤٢ ، ط الكويت – ١٩٦٠

وتصفية قادتها ، وتحول نتائجها لصالح الامام علي ، في دعم ولايته فجمع الحشود المسلحة من أهل الشام تحت قميص عثمان في أمر (لاحق لمعاوية فيه) [١] معلناً تمرده على سلطة علي المركزية – بينما كان الواجب على معاوية ، أن ينقاد لأمر الامام علي ، بدل أن يحاول بتمرده انتزاع ولايته الشرعية بأسلوب التحدي والقوة [٢] .

وكان على الامام علي أن يتخذ موقفاً حاسماً ازاء المؤامرة الجديدة ويواجهها بكل حزمه وقوته . وقد التزم الخليفة الرابع بهذا المبدأ في مواجهة تمرد معاوية . لدفع الضرر عن الدين والدنيا معاً (لأنه علم أن تركهم على ما هم عليه مع تجويز تفاقم أمرهم يؤدي إلى بطلان الامامة وما يتصل بها من السياسة ويوجب وهنة الدين لا يعرف غورها وقدر الضرورة فيها) [٣] ... فلزم ازالتهم عما هم عليه ، وإذا كان الامام علي لم يقاتل الا عند اشتداد الضرورة ، فانه بدافع حرصه على وحدة صف المسلمين ، وحقن دمائهم ، كان يتبع مع المتآمرين أساوب النصيحة والدعاء إلى الصلاح والاستقامة (فاذا رأى منهم الاستمرار والاصرار وغاب في ظنه أن ازالتهم لا يمكن الا بطريق المحاربة يقدم عليه) [٤] .

وتبنت الحركة الاعتزالية بمختلف مدارسها . وشيوخها موقف الامام علي والبراءة من معاوية وحزبه ، لا باعتبار هذه القضية تندرج مع القضايا السياسية وحسب بل ان تبني الاعتزال لموقف علي كان يعني مبدئياً الولاء للشرعية والاجماع ، فيما كان رفض معاوية والبراءة منه والضرب على يده ، واجباً عملياً وأمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر الذي اقترفته الفضائل الأموية بقيادة معاوية [٥] .

وإذا كان المعتزلة ، قد حددوا موقفاً حازماً تجاه موقعة صفين . فانهم عالجو قضية

---

(١) القاضي المعتزلي : المغني ، القسم الثاني ، ص ٩٨ .
(٢) الخياط المعتزلي : الانتصار ، ص ٩٨ .
(٣) القاضي عبد الجبار : المغني – الامامة ، القسم الثاني ، ص ٩٧ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٩٧ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٩٥ – ٩٦ .

التحكيم واعتبروا علياً مصيباً فيها [١] ورد رأي الخوارج ورفضه . وبرروا قبول الامام الرابع لمبدأ التحكيم وانتداب الحكمين من واقع حرصه على وحدة الاسلام وسلامته . وحقن دماء أبنائه (وتمادياً للفتنة) التي قادها البيت الأموي [٢] . الا أنهم اعتبروا كلاً من (عمرو بن العاص . وأبا موسى الأشعري) مخطئين [٣] وعلياً مصيباً ، ذلك ان التحكيم الذي جرى له ما يبرره [٤] لأن الامام علي كان ملزماً بقتال معاوية واتباعه ، وفقاً للضرر الذي أصاب الاسلام . ولو لم يكن الامام قد فعل ذلك لتفاقم الخطر وأدى الى انهاء ولايته واسقاطها فيتعين عليه قتالهم [٥] .

وترتبت على بحث هذه القضية خلافات بين تفسير الاعتزال والتشيع ، فإذا كان القاضي قد حدد مسؤولية معاوية وأدانه ، فانه رفض تبرير بعض الأطراف الشيعية التي زعمت أن قبول الامام علي لمبدأ التحكيم كان يستند إلى مبدأ « التقية » لأنه كان خائفاً على نفسه) [٦] . ان مثل الحجة لا تستقيم مع الواجب الذي التزم به علي بن أبي طالب اقتضاه إلى قبول التحكيم من أجل سلامة الدين والسياسة [٧] .

ومن ناحية أخرى فان المعتزلة رفضت مبدأ — التقية — الذي تذرعت به عموم فرق الشيعة . وفندت دعواه . عبر تحليل أسبابه الأولى . ثم بينت استحالة اعتماده ، بعد الشروط المتغيرة التي مر بها الاسلام .

---

(١) القاضي عبد الجبار : المغني — الامامة ، القسم الثاني ، ص ٩٥ .

(٢) الخياط : الانتصار ، ص ٩٨ .

(٣) اتخذت احزاب الاسلام وفرقه الكلامية ، مواقف متباينة ازاء قضية (التحكيم) فقد كفرت الخوارج علياً والحكمين وقالت الشيعة والمرجئة و (ابراهيم النظام) و (بشر بن المعتمر) ما قاله القاضي فيما بعد ، وهو (ان علياً كان مصيباً في تحكيمه . وخطأ أبو بكر الأصم (علياً) وصوب أبا موسى الأشعري على أن عموم المعتزلة (تصوب الامام علي) استناداً إلى القاعدة الفقهية التي تقرر (كل مجتهد مصيب) . راجع . النوبختي . فرق الشيعة ، ص ٣٥ ، ط النجف — ١٩٦٩ .

(٤) الأشعري . مقالات الاسلاميين . ٢ / ١٢٧ ، ط مصر — ١٩٥٤ .

(٥) القاضي عبد الجبار : المغني — الامامة ، القسم الثاني ، ص ٩٥ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ١٠٢ — ١٠٣ .
والأشعري : مقالات الاسلاميين ، ٢ / ١٢٦ .

(٧) القاضي . المغني — القسم الثاني ، ص ١٠٢ .

فقد أجيزت « التقية » في ظل شروط الحصار التي فرضتها قريش وحلفاؤها التي ألحقت أذاها بأنصار الدعوة المحمدية واتباعها « ولما كثر المؤمنون نهوا عن مجالسة أعدائهم » [1] .

وأكد الخبر القرآني ابطال مبدأ « التقية » (فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين) [2] . وتشكل هذه الآية دلالة قطعية لدى الجبائي الكبير بالغاء هذا المبدأ وعدم جوازه . بعد الانتصار الحاسم الذي أحرزته فصائل الاسلام وتصفية « العقيدة الوثنية » . أي ان انتفاء — التقية — [3] ، يعني انتفاء سببها الذي أجيزت من أجله وعليه (متى لم يكن لها « التقية » سبب لم يصح ادعاؤها) [4] .

والبديل الذي ينبغي الالتزام به هو (اظهار الحق) [5] وهو الذي دفع الامام زيد ابن علي إلى خلع التقية ، وقيامه بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، في ثورته التي آزره فيها واصل بن عطاء [6] والذي كان تأثيره مباشراً في فكر الامام العلوي [7] .

سادساً — القاضي والفكر الشيعي :

... ولئن نجحت محاولة معتزلة بغداد عبر مفكرها الكوفي بشر بن المعتمر بتوثيق صلاتها مع التشيع ، وإقامة علاقة جدلية بين معتقداتها في العدل والتوحيد وبين مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر برؤية شيعية[8] فبرغم أن قاضي القضاة ، عاش في حضانة الدولة البويهية ، متقلداً لأرفع قياداتها الوظيفية جاعلاً من ندوته العلمية منبراً للامامية

(١) الطوسي : التبيان في تفسير القرآن ، ٤ / ١٦٥ ، ط النجف — ١٣٥٧ هـ .
(٢) سورة الانعام ، آية ٦٨ .
(٣) إذا كانت « التقية » احدى سمات التشيع عند الامامية ، وأبرز قسماته التي تعدل مبدأ « الامامة » فانها عند « الاسماعيلية » أساس عقيدتها (من لا تقية له لا دين له) .
راجع ، الشيخ محمد المظفر . عقائد الامامية . ص ٨٦ ، ط مصر — ١٩٧٣ .
و شهاب الدين الداعي : مطلع الشموس في معرفة النفوس ، ضمن أربع رسائل اسماعيلية ، ص ٥٦ ، ط بيروت — ١٩٥٣ .
(٤) القاضي عبد الجبار : المغني — القسم الأول ، ص ٢٩٠ .
(٥) نفس المصدر السابق .
(٦) أبو زهرة . الامام زيد ، ص ١٤٨ — ١٥١ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ١٥١ . والقاضي : طبقات المعتزلة ، ص ٤٤ . ط مصر — ١٩٧٢ .
(٨) راجع (ملحق الصلة بين التشيع والاعتزال) .

والزيدية ، جنباً إلى جنب مع اتباعه المعتزلة ، فانه اعتبر ان انبثاق الأصل الخامس كان السبب في الخلاف المبدئي مع الشيعة في الامامة التي جعلتها أصلاً من أصولها اضافة إلى اطروحاتها الأخرى في النص والعصمة والتقية . ففي المجال النظري ، فان الخلاف يتبدى في خمس قضايا :

١ – حقيقة الامام :

فالقاضي يقرر أن هذه الحقيقة تستند إلى (الشرع) الذي جعله اسماً لمن له الولاية على الأمة والتصرف في أمورها على وجه لا يكون فوق يده يد [١] .

على حين اعتبرت الامامية أن حقيقة الامام تمتد من واقع وجوبها (العقلي والنقلي) لأنها أحد الألطاف الواجبة على الله والداعي إليها هو الداعي إلى بعثة الأنبياء والرسل ، وأضافت (انها من الأمور الخفية والأسرار الغيبية التي لا يطاع عليها إلا رب البرية لاشتراط كون الامام أن يكون جامعاً لجميع صفات النبي عدا النبوة) [٢] .

ان توظيف (نظرية اللطف) بهذا المعنى يعد توظيفاً مغلوطاً ، فثمة سؤال يطرحه القاضي ، وهو اذا افترضنا بأن الحاجة إلى الامام هي لأنه « لطف » في الدين (وذلك ما لا دلالة فيه) فكيف يجوز أن يغيب الامام عن الأمة (طوال هذه المدة) مع كونه لطفاً في الدين ، ومع أن الحاجة إليه بهذه الشدة [٣] ؟

٢ – الحاجة إلى الامام :

إذا كان القاضي [٤] والماوردي [٥] وعموم المعتزلة يوافقون أهل السنة وخصوصاً الأشعرية [٦] في حاجة الأمة إلى امام يتولى تنفيذ الأحكام الشرعية ، نحو إقامة الحد وحفظ بيضة البلد وسد الثغور ... الخ ، فان القاضي يعترض على ما ذهبت إليه الامامية

---

(١) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٥٠ .
(٢) القزويني : قلائد الخرائد ، ص ٩٣ ، ط بغداد – ١٩٧٢ .
(٣) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٥١ .
(٤) المصدر نفسه .
(٥) الماوردي : الأحكام السلطانية ، ص ٣ ، ط مصر – ١٣٢٧ هـ .
(٦) البغدادي : أصول الدين ، ص ٢٧٤ وما يليها ، ط استانبول – ١٩٢٨ .

التي تقول : (انما يحتاج إلى الامام لتعرف من جهته الشرائع) . وفي مثل هذا الفهم الامامي (للامام) تكون الامامية في رأي قاضي القضاة . قد تجاوزت مصادر التشريع الاسلامي . ذلك أن أول الشرائع معروفة من كتاب الله وسنة الرسول (ص) واجماع أهل البيت واجماع الأمة . ويتبدى الدليل الأخير وأثره في اتفاق الأمة على اختلافها في أنه لا بد من امام يقوم بالأحكام ويتولى تنفيذها واجماع الأمة بعد ذلك حجة ثابتة لقول النبي (ص) (عليكم بالسواد الأعظم) وقوله: (لا تجتمع أمتي على ضلال) [1] .

٣ ـ صفات الامام :

ويعارض القاضي (الامامية) في صفات الامام التي ساوت بينه وبين النبي (ونعتقد أن الامام كالنبي) يجب أن يكون أفضل الناس في صفات الكمال من شجاعة وكرم وعفة وصدق وعدل ، ومن تدبير وعقل وحكمة وخلق ... والدليل في النبي هو نفسه الدليل في الامام [2] .

على أن أخطر ما أضافته الامامية من صفات هو اعتبار الامام وعاء مقدساً (يتلقى المعارف والأحكام الالهية) لا عن طريق القرآن وانما (من طريق النبي أو الامام من قبله وإذا استجد شيء «لا بد» أن يعلمه من طريق « الالهام » *inspiration* بالقوة القدسية التي أودعها الله فيه [3]، وبهذا يصبح الامام في ضوء تفسير التشيع الأثني عشري، فوق المستوى (الانساني) فان توجه إلى شيء وشاء أن يعلمه عامه على وجهه الحقيقي (لا يخطأ فيه ولا يشتبه) ولا يحتاج في كل ذلك إلى البراهين (العقلية) ولا إلى تلقينات المعلمين ، وان كان علمه قابلاً (للاشتداد والزيادة) [4] . ووفق هذا المفهوم تصير الامامة (حقاً الهياً) ، في حين أن صفات الامام ـ في رأي القاضي والأشعرية معاً وأصحاب الفقه السياسي ومفكريه ـ صفات بشرية مكتسبة تؤهله لقيادة الأمة . من

(١) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٥١ .
(٢) الشيخ المظفر : عقائد الامامية ، ص ٧٢ – ٧٣ ، ط مصر – ١٩٧٣ .
(٣) راجع ، الشيخ المظفر : عقائد الامامية ، ص ٧٣ .
(٤) المرجع نفسه ، ص ٧٣ .

أجل عدالة الدنيا . وحراسة حلوت الدين [١] . لذلك فان الامامة وفق مفهوم الاعتزال والأشعرية . تعد حقاً طبيعياً مكتسباً . ومن هنا يبدو الفرق الأكيد بين تصورات الشيعة (المثالية) للامام وبين واقعية الاعتزال ورؤيته لصفات الامام (الانسانية) .

٤ ـ أما طريق الامامة الذي يتعين عند الاعتزال والأشعرية بالعقد والاختيار [٢] فانه كان أبرز قضايا الخلاف بين القاضي وبين الزيدية والامامية [٣] . فالأولى جعلت النص على الأئمة الثلاثة (خفياً) واعتبرت الدعوة والخروج في بقية الأئمة . أما الامامية فشاركت الزيدية في (النص) الا أنها جعلته يستغرق أئمتها الإثني عشر[٤]، وقد مر بنا في الفصل السابق حجج القاضي في اسقاط دعوى (النص) الذي تمسكت به الزيدية والامامية [٥] .

٥ ـ والقضية الخامسة التي يطرحها القاضي في نطاق فكره السياسي وخلافه مع الامامية هي قضية تعيين الامام وتنصيبه ، التي تعد قضية مشتركة بين الزيدية والامامية . وإن كانت الأولى قد قالت بإمامة الثلاثة (علي والحسن والحسين) . وأقرت بعض محاورها بخلافة أبي بكر وعمر . فان الامامية ترى أن الامام بعد الرسول (ص) علي ثم الحسن ثم الحسين إلى تمام اثني عشر [٦] . على حين يرى القاضي موافقاً الأشعرية بأن أبا بكر هو الامام الأول بعد النبي (ص) ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم من اختارته الأمة وعقدت له ، ممن تخلق بأخلاقهم وسار بسيرتهم . لذلك فان القاضي يتولى (عمر بن عبد العزيز) ويقر أمامته لأنه تابع الخلفاء (الراشدين) في سيرته وعدله [٧] .

---

(١) راجع ، القاضي : المغني ـ الامامة ، القسم الاول ، ص ٤٧ .
والماوردي : الأحكام السلطانية ، ص ١٠ .
والبغدادي : أصول الدين ، ص ٢٧٤ ـ ٢٨١ .
(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٥٧ .
والجويني : الارشاد ، ص ٤٢٣ ـ ٤٢٥ .
(٣) القاضي : المغني ـ الامامة ، القسم الأول ، ص ١٤ .
(٤) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٥٧ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٧٥٧ ـ ٧٥٨ .
(٦) راجع ، الشيخ سليمان القندوزي : ينابيع المودة ، ١ / ١١٤ ـ ١١٥ ، ط صيدا (بدون تاريخ)
(٧) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٥٨ .

« نتائج البحث »

(١) المنهجية :

إذا كانت أصالة المفكر المعتزلي عبد الجبار تعينت باعتباره تعبيراً عن روح الاسلام وحضارته فيما طرحه من موضوعاته الجدلية في العدل والتوحيد ، فان هذه الأصالة تتأكد في صياغته لمقولاته العقائدية على الطريقة التقليدية لنظار المسلمين ، في منهجيته الاستدلالية ، ذات الطابع الاسلامي ، ففي أكثر مواضع كتبه وأعماله وشروحه . يستخدم قياس « الغائب على الشاهد » انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر ومن المعلول إلى العلة .

وبالرغم من اخلاصه الاعتزالي وموافقته العامة لأصوليات مذهبه ونظرياته التقليدية فانه كان أثرياً لطرائق المتكلمين في مجال الدراسات الاسلامية العامة .

وعلى ضوء النقد التحليلي لنصوص كتبه الأخيرة يتضح التزامه الديني في خروجه على منطق المعلم الأول ، ورفضه الأخذ بالقياس الأرسطي ، لملابسته للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد، فتابع عموم الأصوليين في اقصاء (الحد) الذي يعرف الشيء بالتوصل إلى ماهيته حسب رأي أرسطو ومدرسته ، وهو يكون بالجنس والفصل ، بينما لجأ في مباحثه الفيزيائية إلى الحد (الأصولي) الذي يستهدف التمييز بين المحدود وغيره فقط .

ولعل أكثر جوانب منهجية القاضي اشراقاً هو : استخدامه العقلي في المرويات السلفية واخضاعها للمنهج النقدي ، لانقاذها من حشد الخوارق والكرامات والمعجزات والأساطير التي علقت بها ، متبعاً المنهج المقارن في استخلاص الحقيقة الموضوعية من الروايات المتعددة ، والمتباينة ، وهو نهج احتذاه المحدثون والقدامى فيما يعرف (بالجرح والتعديل)

وعبر هذا الجانب المنهجي (العقلي) أثبت القاضي تهافت المنهج الاتباعي بمختلف انتماءاته الكلامية ومدارسه الفكرية ، ابتداء بالحشوية (الحنبلية والظاهرية) ، التي

اكتفت بظاهر النص من غير مجاز أو تأويل . ومروراً بالتقليدية النقلية وانتهاء بالتلفيقية الأشعرية . فالعقل هو الذي يقود إلى معرفة الله « بعدله وتوحيده » معرفة قوامها النظر والتفكر والاستدلال . وعلى ذلك رتب القاضي أدلته . فجعل حجة العقل هي الأولى . أما الكتاب والسنة والاجماع فهي حجج مكملة لحجة العقل ومثبتة لها . لأن الدين لم يعد تعليماً بل تعليلاً وتساؤلاً لا قبولاً . ولذلك فان صياغة القضية الدينية . صياغة عقلانية واضحة لم تقتصر على وحدانية الله وحسب . وإنما تناولت كذلك النبوة والايمان والأخلاق .

وعلى هذا الأساس قدم القاضي اعتراضاته على المدارس الفكرية الاسلامية فأقام براهجه على قوة العقل النقدية التحليلية التي تتحرك دوماً باتجاه ما يجب أن يكون ، لا باتجاه ما هو كائن وهذه القوة في المحصلة النهائية قوة تفاؤلية مستقبلية ، تقابل موقف الثبات الاتباعي وولائها المثالي للحرفية النصية ، التي أبدت مقاومتها من واقع فلسفتها السلفية . فالماضي كمال لا يصل إليه الحاضر . على أن هذه المنهجية لم تكن الطابع العام لبحوثه وخاصة في نطاق النبوة والانسان ، فقد حاول في القضية الأولى أن يغلب الاخبار والعقل في اثبات المعجزات « بدون استثناء » حتى المشكوك في نسبتها إلى الرسول ، وحاول أن يوازن بين النقلية والعقلية في تصديه للمتصوفة بما أثبته من كرامات وخرافات لأوليائها .

وفي مجال الانسان ، امتثل لرؤيته الاعتزالية في اثبات حرية الارادة ، والاحتجاج العقلي عليها في مواجهة الجبرية الخالصة والأشعرية التلفيقية على حين امتثل للتفسير السلفي في معالجة قضايا العالم الآخر واعتماده على « النقل » وتوثيق مسائلها بالاخبار ، وواصل نهجه النقلي في قضية الامامة ونظام الحكم ، وفي كيفية تطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فحاول أن يحاكي الموقف الأشعري في نظرياته ودلالاته .

انتقائيته :

تتمثل هذه (التوفيقية) على مستوى خاص مذهبي وآخر إسلامي عام :

(١) محاولة الجمع بين آراء الشيخين (الجبائيين) في الموضوعات المركزية (التوحيد والعدل)؛ ففي اطروحة الصفات. كان القاضي من القائلين بأحوال أبي هاشم الا أنه وافق الجبائي الكبير في جعل العلم والقدرة والحياة والوجود صفات للذات. فالله عالم بذاته، قادر بذاته موجود بذاته فلا يمكن أن تكون الصفات غير الذات.

وحاول قاضي القضاة أن يجد خطاً مشتركاً بين رأي الجبائيين في (العدل) من خلال تفسير ماهية الفعل الانساني. واتفاقهما على براهين حرية الارادة وحاول أيضاً الافادة من تجارب كل من المدرستين في بحوثه وترشيد مواقفه رغم أنه نسب إلى مدرسة أبي هاشم التي أبدت ميلاً إلى الأصولية الاعتزالية بصيغتها الأولى وإقصاء الآراء المتطرفة ومحاربتها لمنظمة الاخشيدي البغدادي، غير ان جملة دراسات القاضي وبحوثه لا يمكن أن تصنفه في نهاية الأمر جبائياً أو «بهشمياً» وانما يمكن أن يرد إليهما معاً الا في قضية أساسية وهي: عداؤه للفلسفة وعلوم الأوائل. التي تبناها تلاميذ أبي هاشم واتباعه.

فقد انتصر القاضي عبد الجبار لآراء هذه المدرسة في محاربة الفلسفة وعلومها ايماناً منه بأن الاعتزال وجد ليمثل وجهة النظر العقلية في الإسلام. وهو نفس السبب الذى دعاه إلى رفض انتقائية معتزلة بغداد (النظام).

(٢) أما توفيقيته على المستوى الاسلامي العام فانه تراجع عن بحوث الاعتزالية الأولى في محاربتها للفكر الغيبي ومواقفها الحاسمة ضد المشبهة والمجسمة والاشعرية، في تأكيد (معاني) الآخرة وعقلنتها، بينما أثبتها بصفاتها (المادية) موافقاً العقيدة العامة لأهل السنة، والأشعرية بالذات.

النقدية التحليلية

١ ـ الغارة:

تابع القاضي آراء الغلاة بالنقد والتحليل فيما زعمته من نقص القرآن وزيادته، وما أشاعته في كتبها عن ألوهية الامام علي، وانزلاقها في التشبيه والتجسيم. والحلول وقول بعض أطرافها بالثنائية، واعتبر آراءها قدحاً بالاسلام والنبوة، فأخرجها من نطاق الدين لأنها تخل بشروط الايمان في (العدل والتوحيد).

٢ ـ الامامية :

سجل خلافه المبدئي معها ، لأنها جعلت الامامة أصلاً من أصول الدين ، بينما يعتبرها القاضي وعموم المعتزلة (فرعاً) وقضية اجتهادية يجوز فيها الخلاف ونتج عن خلافه هذا نقض محاور نظرية الامامة في «الوصية والعصمة، والرجعة، والغيبة، والتقية» .

٣ ـ المشبهة والمجسمة والحنبلية والغلاة : يقف هؤلاء في صنف واحد في القول بالتشبيه فلم تستطع عقولهم أن ترقى أو ترتفع عن الحدود المادية في قضية الصفات ، وبخاصة في مسألة «خلق القرآن» والرؤية وفساد تفسيراتها «الشكلية» وتصويرها لله على أساس بشري .

٤ ـ الأشعرية :

تعد الخصم الفكري الأول بالنسبة للقاضي ، وآثر أن يجعل نظريتها في «الكسب» على رأس موضوعاته النقدية ، وحاول أن يحشد أكبر قسط من البراهين العقلية والنقلية في ابطال منهجها ، الانتقائي التبريري ، وبشكل خاص في موضوع الصفات ، فقد وافق القاضي ابن رشد على فشل المحاولة الأشعرية لعدم تماسك صياغاتها لقضية التوحيد باعتبار أن الصفات زائدة على التراث إذ ان هذه المقولة تؤدي إلى تجويز الكثرة على المبدأ الاول لأن الأشعري جعله ذاتاً ، وصفات ، ويلزم الأشعري أن يكون الله جسماً لأنه سيكون هناك صفة وموصوفاً ، وحاملاً ومحمولاً ، وهي حالات الجسم وصفاته .

٥ ـ الجبرية :

وكان الصراع معها في نطاق ما طرحته من حتمية ميتافيزيائية في موضوع الانسان، حريته وارادته مشيئته ، وفي نظرية السببية بالذات .

٦ ـ المتصوفة :

رفض القاضي المنهج الصوفي في المعرفة وابدى مقاومته لتجريداتها الميثولوجية بادعائها الخوارق والكرامات لأوليائها . وساوى بين ما أسندته من «معجزات» لاقطابها وبين معجزات النبي ، الأمر الذي يهدد مبدأ النبوة ، ويلغي خصوصية معجزة

الرسول التي كانت اقتداراً من قبل الله .

٧ ـ الزيدية :

ورغم التحالفات الوطيدة بين منظمات الاعتزال والزيدية ومصالحهما المشتركة، ولقائهما على الصعيد المذهبي في النهج والأصول . فان القاضي عبد الجبار نقض عليهم القول بالنص للامام علي وولديه الحسن والحسين ، وخالفهم في شروط الامام وصفاته .

٨ ـ الخوارج :

واعترض قاضي القضاة على الخوارج في تشددهم في تنفيذ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وأخذ عليهم عدم التدرج في أمر تطبيقه ، ابتداء بالقلب واللسان وآخرها السلاح .

٩ ـ المعتزلة :

اقتضت مراجعاته النقدية لمواقف أصحابه المعتزلة ، نقض الآراء التي خلطت فيها مدرسة بغداد الاعتزال بالتشيع ، في موضوعات الامامة ونظام الحكم ، ورده عليهم في نظريتي اللطف والصلاح والأصلح ، وشروط التوبة وخلافة الحاكم مع المردار في نظرته الآحادية إلى اعجاز القرآن بزعم امكانية مماثلة في كتابته وحروفه

(٢) النتائج الموضوعية :

* إذا كان القاضي عبد الجبار قد حاول بحث كافة الجوانب المذهبية وعمق قضايا الأصول الخمسة ، فانه كان في مقدمة مفكري الاسلام والمعتزلة في تناوله للعلوم القرآنية إلى درجة التخصص والاتقان والرصانة الموضوعية ، وجمع في تأملاته ما ينسجم مع فكرياته الاعتزالية ويتفق مع مسائلها .

* فقد نجح القاضي عبد الجبار في تأصيل فكره المذهبي ، باثباته التوافق الموضوعي في انسجام القرآن وموافقته للادلة العقلية وتآلفه معها ، مبرهناً على تهافت الادعاءات السلفية الحنبلية والأشعرية التي صنفت الاعتزال في صف المارقين .

• القيمة الفكرية في موضوعة التفسير تنوع استخدامات القاضي « اللغوية والعقلية » التي لم تبتعد عن جوهر الدين ، ولم تتجاوز العناصر الايمانية العامة وتحليله لاعتراضات الفرق الارتيابية واسقاط متولاتها واسهاماته الأكيدة في توسيع قاعدة التأويل العقلاني ، في التعرف على الثراء الذي يزخر به البيان القرآني .

• قدم القاضي في الاعجاز القرآني ، نظرية متكاملة العناصر ، متوافقة مع النظرية الاسلامية العامة واتباعيته المتزايدة لجمهور المسلمين في المحاولة التي تناولتها نظريته (عبر محاورها الثلاثة) .

• لم يكن القاضي مفكراً كلامياً وحسب بل فقيهاً ومحدثاً من الطراز الأول . فقد نهج الطريق العقلي في تقعيد أصول التشريع الاسلامي ، متجنباً المنطق الأرسطي في هذا العلم والذي جعله الغزالي شرطاً لازماً للمجتهد .

أبدى القاضي التزامه الديني ، باعتراضاته على نفاة الاجماع والقياس من المعتزلة والامامية معاً .

• وتتأكد أصالة القاضي الاسلامية في براهينه على الوجود الالهي التي يمكن استخلاصها من مباحثه الالهية ، وأهمها :

١) الدليل الكوزمولوجي *Cosmology* [1] : الذي يقوم على اثبات حدوث العالم وضرورة أن يكون له محدث .

٢) ويقضي دليل التمانع ، بنفي الثنائية وباقرار ان الله واحد ، اذ لو كانا اثنين لجاز أن يختلفا .

٣) وثمة دليل ثالث وهو دليل القدم ، فالله قديم لم يزل ، فلو كان محدثاً لوجب أن يكون له محدث ، ولو افترضنا جواز ذلك لجاز وجود كتابة دون كاتب ، ومثل هذا الافتراض مستحيل « في العقل » .

---

(١) *Cosmology* : جملة الموجودات المادية التي لها مكان وزمان .
راجع ، كرم : المعجم الفلسفي ، ص ١٣٩ ، ط مصر الأولى – ١٩٦٦ .

* وتعتبر نظرية القاضي في خلق العالم ومبرهناته على حدوثه ، رداً على مجمل الفلسفات المادية والانتقائية ، فعبر عن التزامه بمبدأ التوحيد بصيغته الاسلامية ، متجاوباً مع الأشعرية في رفض الاستغراقات الفلسفية في الكمون والطفرة والمعدوم ، واقراره بأن القديم لم يزل أولاً سابقاً للمحدثات موجوداً قبل المخلوقات وأنه خلق العالم من « العدم » .

* عالج القاضي قضية العدل الالهي ، من خلال النبوة والانسان وإذا كان في مبحثه الأول أوجب ضرورة النبوة باعتبارها لطفاً من الله للانسان ، فان بحوثه في هذه القضية تكتسب أهميتها في تحليل المقولات الفلسفية المعترضة ونقد الفكر الغالي ، الذي هدد بتفسيره عنصر الاسلام الأساسي .

* وأكد خلافه في قضية الانسان بين الاعتزال وبين بقية الفرق والمدارس الاسلامية الأخرى ، فحرية الانسان ترجع إلى كون العقل مدركاً لعين الوجود وجوهره لا بعرضه ومظهره ، كما أن العقل مدرك للحسن الذاتي في الأفعال وكذلك في الأشياء ، فاذا كان العقل قادراً على ادراك الحسن فانه كذلك قادر على ادراك القبح ، في الأفعال والأشياء معاً ، وبعبارة أخرى ، العقل قادر على ادراك القوانين التي ارتضاها الله للوجود ، وما على الانسان إلا أن يدرك هذه القوانين ليحقق حريته وصلاحه .

* وبالقدر الذي حاول فيه القاضي الدفاع عن حقوق العقل ، وقوانين العالم ، وتصديه للخرافات والأساطير ، فانه تخلى عن منهجيته العقلية في بحثه لقضايا العالم الآخر ومسائله ، متجاوباً مع الجملة الاسلامية في اثبات كل ما ورد من أخبار بشأنها ، فآثر أن تكون معالجته في دائرة (النقل) .

* وافق القاضي جملة الكلاميين الاسلاميين في معالجته لمشكلة الامامة ونظام الحكم ، ورؤيته لكيفية تنفيذ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، من واقع اسلامي محض ، فلم يحاول اقحام أدلته العقلية « الاعتزالية » في تفسير الخلاف السياسي ، بل تابع الأشعرية في اعتباره خلافاً ، فقهياً اجتهادياً ، باستثناء ادانته للسلطة الأموية وحزبها الجبري ، المعادي للعقل الإنساني وحريته .

* * *

الملاحق

والمخطوطات والمصادر والمراجع

ملحق رقم « ١ »

بأعمال المعتزلة في التفسير وعلوم القرآن

أول محاولة معتزلية لتفسير القرآن بمنظور عقائدي قام بها قطرب المستنير (محمد بن المستنير أبو علي النحوي ٢٠٦ هـ) . فوضع كتابه « في الرد على الملحدين في موضوع تفسير المتشابه » . وفي نطاق الدراسات القرآنية ، كتب : اعراب القرآن ، وكتاب معاني القرآن ، الذي لقي استحساناً ، وقيل انه لم يسبق إلى مثله ، وعليه احتذى الفراء (٢٠٧ هـ) . وكان قطرب قد أخذ الاعتزال عن عيسى بن عمر ، وكان يرى رأي الاعتزالية النظامية . عده ابن المرتضى في طبقة النحاة المعتزلية .

راجع : ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ١٣١ ، ط بيروت الأولى — ١٩٦١
ابن عماد الحنبلي : شذرات الذهب ، ٢ /١٥ ، ط القدسي — مصر ١٣٥٠ هـ .
الذهبي : العبر ، ١ /٣٥ ، ط الكويت — ١٩٦٠
العسقلاني : لسان الميزان ٥ /٣٧٨ ، ط حيدرأباد — ١٣٣١ هـ .
الحموي : معجم الأدباء ، ٧ /١٠٥ ، ط مصر — ١٩٢٣ .
ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ٣ / ٤٣٩ ، ط مصر — ١٣٦٧ هـ .
ابو البركات البغدادي : نزهة الألباء في طبقات الأدباء ، ص ٩١ ، ط مصر — ١٩٦٧ .

الداودي: طبقات المفسرين ، ٢٨ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، طمصر — ١٩٧٢ .

وانظر : ابن النديم : الفهرست ، ص ٣٨ ، ط ليبزغ .

القفطي : انباه الرواة ، ٣ /٢١٩ — ٢٢٠ ، ط مصر .

السيوطي : بغية الوعاة ، ١ /٢٤٢ ، طالمكتبة العربية — مصر .

وقد وضع الفراء (أبو زكريا يحيى بن زياد الديلمي) المعتزلي وامام العربية (٢٠٧هـ) كان أعلم الكوفيين بالنحو بعد الكسائي . كان يحب الكلام ويميل إلى الاعتزال ، وكان يسلك الفاظ الفلاسفة . وضع الفراء : معاني القرآن ، والمصادر في القرآن .

راجع : الداودي : طبقات المفسرين ، ٢ — ٣٦٦ ، ٣٦٧ ، طمصر — ١٩٧٢ .

والذهبي : العبر ، ١ — ٣٥٤ ، طالكويت — ١٩٦٠ .

ومن تفاسير معتزلة البصرة :

« التفسير العجيب » لأبي بكر عبد الرحمن بن الأصم ، وذكر ابن المرتضي أن الجبائي لا يذكر أحداً في تفسيره الا الأصم.

راجع : ابن النديم : الفهرست ، ص ٣٦ ، طبيروت — ١٩٦٤ .

الحاكم الجشمي: شرح عيون المسائل ، ورقة ٨٧ — ٩٢ (مخطوط) .

المرتضى : الأمالي ١ / ١٧٨ ، طمصر — ١٩٧٤ .

ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٥٦ ، ٥٧ ، طبيروت — ١٩٦١ :

وأودع الجاحظ (٢٥٥ هـ) المكتبة القرآنية ، الكتب التالية :

« نظم القرآن » ، نسخ كتاب المسائل في القرآن ، كتاب الله أي القرآن ، رسالة إلى محمد بن عبد الملك في وصف كتاب خلق القرآن ، رسالة إلى أبي داود في كتاب نظم القرآن .

راجع : ابن النديم : الفهرست — المقالة الخامسة ، ص ٣٩ — ٤٤ ، ط كمبردج

أبو البركات البغدادي : نزهة الألباء في طبقات الأدباء ، ص ١٩٢ ، ط مصر — ١٩٦٧ .

الباقلاني : اعجاز القرآن ، ص ٢٤٨ ، ط مصر — ١٩٦٣ .

وانظر : الحاجري : الجاحظ — حياته وآثاره الأدبية . ص ٣١٥ ، ٣٢١ ، ٣٢٦، ٣٣٤ ، ط مصر — ١٩٦٩ .

ومن مفسري المعتزلة البصريين (ضرار بن عمرو القاضي) ، اشتهر بجلده وبمقاومته للتيارات المعادية للمعتزلة ، وكان ينكر عذاب القبر .

راجع : الداودي : طبقات المفسرين ١ /٢١٦ ، ط مصر — ١٩٧٢ .

وأضاف (القاسم بن الخليل الدمشقي) ، الذي كان معاصراً لجعفر بن مبشر « البغدادي » ، إلى أعمال معتزلة البصرة في دائرة العمل القرآني « تفسير القرآن » . كما كان الدمشقي أحد المنظرين للاعتزال . فوضع كتاباً في أصولية المذهب « التوحيد والوعيد » .

راجع : الداودي ، طبقات المفسرين ، ٢ /٣٢ ، ط مصر — ١٩٧٢ .

ووضع عمر بن فائد ، من الطبقة السادسة : التفسير الكبير .

راجع : ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٦٠ ، ط بيروت — ١٩٦١ .

ولأبي يعقوب الشحام (٢٦٧ هـ) تفسيراً كان يعد مرجعاً للمعتزلة ، وقيل ان الجبائي الأب اعتمد عليه في تفسيره .

راجع : الحاكم الجشمي : شرح عيون المسائل ، ورقة ١٠٢ (مخطوط) .

(أحمد بن سهل أبو زيد ، ٣٢٢ هـ) الذي اتهم بالالحاد ودافع عنه أبو القاسم البلخي البغدادي ، (٣١٩ هـ) الذي كان معاصراً له ، وقال انه ما اتهم بمثل هذه التهمة الا لأنه كان موحداً (يعني معتزلياً) . ومن كتبه في علوم القرآن والتفسير : « نظم القرآن، غريب القرآن، بيان أن سورة الحمد تنوب عن جميع القرآن ، الحروف المقطعة في أوائل السور ، قوارع القرآن ، ما أغلق من غريب القرآن ، كتاب في تفسير الفاتحة » .

راجع : الداودي ، طبقات المفسرين ، ١ /٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ط مصر — ١٩٧٢.

الاسواري (ابو علي) — وضع تفسير القرآن — قال القاضي : انه فسره في ثلاثين سنة ولم يتمه .

القاضي : طبقات المعتزلة ، ص ٧٧ — ٧٨ ، ط مصر — ١٩٧٢ .

والحاكم : شرح عيون المسائل ، ورقة ٩٦ (مخطوط) .

وانظر : ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٦٠ ، ط بيروت — ١٩٦١ :
(ابو الحسن) له كتب في « التفسير » .

راجع : ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٩٩ ، ط بيروت — ١٩٦١ .

الشيباني (محمد بن الحسن) وضع تفسيراً أسماه « الجامع الكبير » .

ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٨٢ — ١٠٩ .

ووضع أبو هاشم الجبائي (٣٢١ هـ) كتاب : التفسير .

الداودي : طبقات المفسرين ، ١ /٣٠١ ، ط مصر — ١٩٧٢ .

السيوطي : طبقات المفسرين ، ص ٣٣ ، ط طهران — ١٩٦٠ .

الوراق (محمود بن عيسى) المعتزلي البصري ، ٢٣٠ هـ (الذي كان شاعراً واماماً للعربية . عده الحاكم من (أهل العدل) ، وضع تفسير القرآن .

الحاكم الجشمي : شرح عيون المسائل ، ورقة ١٦٤ — ١٦٥ (مخطوط).

وانظر : فوات الوفيات ، ٢ /٥٦٢ ، ط العامة — مصر .

الجعل (ابو عبدالله البصري ، ٣٦٩ هـ) أضاف إلى مكتبة التفسير الاعتزالي ، كتابه : الناسخ والمنسوخ .

راجع : الداودي : طبقات المفسرين ، ١ /٥٦ ، ط مصر — ١٩٧٢ .

الرماني (علي بن عيسى ، ٢٩٦ — ٣٨٤ هـ) أشهر مؤلفاته في الدراسات القرآنية والتفسير : « التفسير » و« الجامع » في علم القرآن ، والمتشابه في علم القرآن ، وعلم السور القصار ، النكت في اعجاز القرآن ، ط دار المعارف ، مصر — ١٩٥٦ .

راجع عنه : الانباري : تاريخ الأدباء والنحاة ، ص ٢١٠ – ٢١٢ ، ط مصر الأولى
الداودي : طبقات المفسرين ، ٢ /٢٩٥ وما بعدها . ط مصر – ١٩٧٢
وقد استمد الباقلاني من الرماني الكثير . يمكن ملاحظة هذه التأثيرات بوضوح في « اعجاز القرآن » للباقلاني . ص ٢٦٢ . ٢٧٥ ، ٢٨٢ ، ط مصر – ١٩٦٣ .

المرزباني (محمد بن عمران بن موسى) أبو عبيد الله الكاتب . المعروف بالمعتزلي ، ٢٩٦ – ٣٨٤ هـ . صنف كتاب « المعلى في فضائل القرآن » .
انباه الرواة ، ٣ /١٨٣ ، ط مصر – ١٩٥٥ – تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم .

الجبائي (ابو علي ، ٢٣٤ – ٣٠٣ هـ) له ثلاثة كتب في التفسير كانت أهم مصادر المدرسة الجبائية . وعليها أسس القاضي عبد الجبار تفسيره وهي :

أ – مقدمة التفسير .

ب – كتاب التفسير الذي عمل فيه على تأويل القرآن بمنهج معتزلي تميز به ولم يقلد أحداً فيه .

جـ – متشابه القرآن : الذي عني فيه ببيان مذهب المعتزلة .

راجع : القاضي المعتزلي: المجموع من المحيط بالتكايف، الجزء الرابع، ورقة ٤١ .
ابن النديم : الفهرست ، ص ٥١ ، ٥٥ ، ط بيروت – ١٩٦٤ .
البغدادي (أبو أحمد بن أبي علاء) ينتمي إلى الطبقة الحادية عشرة ، له كتاب : التفسير .

راجع : القاضي المعتزلي : طبقات المعتزلة ، ص ١٢٠ – ١٢١ ، ط مصر – ١٩٧٢
وابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ١١٤ ، ط بيروت – ١٩٦١ .
الماوردي (علي محمد بن حبيب القاضي البصري) كان يتهم بالاعتزال، ٤٥٠ هـ ، فسر القرآن في ثلاثة مجلدات أسماه : النكت .

راجع : الداودي : طبقات المفسرين ، ١ /٤٢٣ – ٤٢٥ ، ط مصر – ١٩٧٢ .
والكتاب (مخطوط) بعنوان : « النكت والعيون في تأويل القرآن » ، لا يوجد إلا الجزء الأول منه ، بخط قديم (١٧٨ ورقة) ، دار الكتب المصرية (ميكروفيلم ، رقم ٧٨ : تفسير) .

الصندلي (علي بن الحسن بن علي ، ٤٨٤ هـ) . صنف « تفسير القرآن » .
الداودي : طبقات المفسرين ، ١ /٣٩٦ – ٣٩٧ ، ط مصر – ١٩٧٢ .

أما أعمال معتزلة بغداد في التفسير :

الهلالي (بشر بن المعتمر ، ٢١٠ هـ) ، مؤسس معتزلة بغداد . صنف في علم التفسير كتابه : في متشابه القرآن .

راجع : ابن النديم : الفهرست ، ص ٣٨ ، ط بيروت – ١٩٦٤ .
والداودي : طبقات المفسرين ، ١ /١١٥ ، ط مصر – ١٩٧٢ .
الثقفي (جعفر بن مبشر ، ٢٣٤ هـ) صنف في علم التفسير الكتب التالية : الآثار الكبيرة – الناسخ والمنسوخ – والحكاية والمحكي .

راجع : ابن النديم : الفهرست ، ص ٣٦ – ٣٧ ط بيروت – ١٩٦٤ .
والداودي : طبقات المفسرين ، ١ /١٢٤ – ١٢٥ ، ط مصر – ١٩٧٢ .
جعفر بن حرب (١٧٧ – ٢٣٦ هـ) كتب في « متشابه القرآن » مفسراً الآيات المتشابهات .
ابن النديم : الفهرست ، ص ٣٦ – ٣٧ .
الخياط (أبو الحسين ، ٣٠٠ هـ) نقض ما وضعه ابن الراوندي في طعن القرآن من ناحية (نظمه) .

راجع : ابن النديم : الفهرست ، ص ٤ ، ط بيروت – ١٩٦٤ .
وابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٨٥ ، ط بيروت – ١٩٦١ .
البلخي (أبو القاسم ، ٣١٩ هـ) له كتاب « تفسير القرآن » .

الحاكم : شرح عيون المسائل . ورقة ٦٤ (مخطوط) . ذكره الداودي في طبقاته بعنوان :

« التفسير الكبير للقرآن العظيم » .

الداودي : طبقات المفسرين ، ٢ /٢٢٢ — ٢٢٣ . ط مصر — ١٩٧٢ .

تناول البلخي في تفسيره ، ما يتصل بالفقه . وقد أثار تفسيره هذا اعجاب الجبائي الذي قال (... ان الكعبي أعلم من أستاذه الخياط) .

راجع : ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٨٨ ط بيروت — ١٩٦١ .

وأثار هذا التفسير حنق الأشعري ، وزعم ابن عساكر أنه (أي الأشعري) رد على ما حرفه البلخي من تأويل القرآن .

راجع : ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ، ص ١٢٨ ، ط دمشق — ١٣٤٧ هـ .

ويعد تفسير البلخي من أبرز مصادر الطوسي الامامي (٣٨٢ — ٤٦٠ هـ) الذي أكثر من نقولاته عن تفسير البلخي .

انظر : الطوسي : البيان في تفسير القرآن ، ١ /١٣ — ١٤ ، ٤ /١٣ ، ٢٢ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٣٧ ، ٢٣٣ ، ط النجف — ١٩٦٤ .

وللبلخي كتاب آخر في تفسير « سورة الفاتحة » .

أبو القاسم الاسدي الموصلي (عبدالله بن محمد النحوي ، ٣٨٧ هـ) من معتزلة بغداد ، أخذ عن الفارسي والزماني وغيرهما عارفاً بالقراءات العربية ، صنف « تفسير القرآن » وذكر (بسم الله الرحمن الرحيم) مئة وعشرين وجهاً : ارشاد الأريب ، ٥ /٥ ، ط .

والسيوطي : بغية الوعاة ، ٢ /١٢٧ ، ط دار احياء الكتب العربية — مصر .

ابن الخلال (احمد بن محمد القاضي) الذي ينسب إلى معتزلة بغداد ، وضع كتاباً (في متشابه القرآن) .

ابن النديم : الفهرست ، ص ١٧٤ ، ط بيروت — ١٩٦١ .

الاصفهاني (محمد بن بحر البغدادي، ٢٥٢ — ٣٢٢ هـ) فسر القرآن بمنظوره المعتزلي ، ووفق مذهبه . ومن أعماله في مجال الدراسات القرآنية « جامع

التأويل لمحكم التنزيل » (أربعة عشر مجلداً) ، على مذهب المعتزلة ، والناسخ والمنسوخ .

السيوطي : بغية الوعاة ، ١ /٥٩ ، ط ، مصر — ١٩٦٤ .

وانظر : بروكلمان : تأريخ الأدب العربي ، ٤ /١٧ — ١٨ ، الطبعة العربية ، مصر — ١٩٧٥ .

وراجع : العسقلاني : لسان الميزان ، ٥ /٨٩ ، ط حيدر أباد .

الداودي : طبقات المفسرين ، ٢ /١٠٦ ، ط مصر — ١٩٧٢ .

ووضع الصاحب بن عباد (٣٨٥ هـ) كتاباً في أحكام القرآن نصّر فيه مذهب الاعتزال ، وجوّد فيه .

راجع : ياقوت الحموي : معجم الأدباء ، ٦ /١٢٧ ، ط مصر — ١٩٣٨ .

واشتهر تفسير عبد السلام بن محمد القزويني (٣٩٣ — ٤٨٨ هـ) بأنه كان من أحسن ما قدمه معتزلي في علم التفسير إذ لم ير في التفاسير أكبر منه ولا أجمع للفوائد . وكان القزويني أحد تلاميذ القاضي عبد الجبار .

السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ، ٣ /٢٣٠ ، ط مصر — ١٣٣١ هـ .

وللحاكم بن كرامة الجشمي المعتزلي (٤٩٤ هـ) : التهذيب في التفسير ، يوجد منه ستة أجزاء (مخطوطة) .

مكتبة الجامع الكبير بصنعاء ، رقم ١٤٣ — ١٧٧ تفسير ، ودار الكتب المصرية ، ميكروفيلم ، رقم ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ٢٨١ ، ٣٦٧ .

وفي الوقت الذي تآلف فيه الاعتزال البغدادي مع التشيع الزيدي أثمر هذا التآلف عن نوع من الاتباعية لأصول المعتزلة ، فثمة تفاسير زيدية توجهت نحو استخدامات عقلية مماثلة منهج المعتزلة وباتجاه اصولها . فلقد وضع الامام المرتضي (أبو القاسم محمد ابن الامام الهادي يحيى بن الحسين الزيدي ، ٢٧٨ — ٣١٠ هـ) تفسيراً في سبعة أجزاء ، على الطريقة الاعتزالية .

راجع : ابن زبارة (محمد) : أئمة اليمن ، جـ ١ ، ص ٤٠ ، ط تعز – ١٩٥٢ .

والرسي (الامام القاسم ابراهيم ، ١٦٩ – ٢٤٦ هـ) كتابان : الأول في (تفسير القرآن) والآخر في (الناسخ والمنسوخ) .

الحاكم : شرح عيون المسائل ، ورقة ١٤٠ – ١٤١ (مخطوط) .

الهادي (الامام يحيى بن الحسين ، ٢٤٥ – ٢٩٨ هـ) له تفسيران استكمل في أولهما القرآن ، ابتدأه بسورة الحمد ثم سورة الناس ، والتفسير الثاني في مجلد ضخم . إلى جانب تفسير كامل لغريب القرآن .

محمد بن زبارة : أئمة اليمن ، ١ /٦ ، ط تعز – ١٩٥٢ .وقد عد الحاكم

وابن المرتضى هؤلاء في طبقاتهم لأنهم قالوا (بالعدل والتوحيد) .

راجع : الحاكم الجشمي : شرح العيون ، ص ٣٧١ – ٣٧٨ ، ط تونس – ١٩٧٤ .

وابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ١١٣ – ١١٧ ، ط بيروت – ١٩٦١

ملحق رقم « ٢ »

محاولة وضع تاريخ لأولى وثائق مهاجمة المعتزلة ومقاومتهم فكرياً تعد محاولة نسبية ، وبالبحث والاستقصاء التاريخي يعد كتاب أبي حنيفة الذي أسماه « الرد على القدرية » أولى الوثائق التي سجلها أهل السنة في تفنيد آراء المعتزلة .

راجع : ابن النديم ، الفهرست ، ص ٢٠٢ ، ط بيروت – ١٩٦٤ .

غير ان الذي يهمنا هو تسجيل ببلوغرافيا الردود التي أنشأها أهل السنة وفي مقدمتها الأشعري والفرق الأخرى المعاصرة للجبائية ، لنرى مدى التطويق الذي أبدته هـذه التيارات مجتمعة في جبهة واحدة مضادة للاعتزال .

فقد نقض الأشعري على الجبائي كتاب « الأصول » وألحقه بكتاب أجوبة عن مسائل الجبائي في النظر والاستدلال وشرائطه . ونقض على البلخي « البغدادي » ثلاثة كتب، التأويل، والصفات، والجدل، ورد على الاسكافي (البغدادي) في أطروحته عن اللطف الالهي .

راجع : ابن عساكر ، تبيين كذب المفتري ، ص ١٣٠ ، ١٣٤ ، ١٣٥ .

والعباسي ، معاهد التنصيص على شواهد التلخيص ، ص ٧٦ ، ط مصر ١٨٩٨ .

ووضع الرازي (محمد بن زكريا) الطبيب ، ٣١١ هـ : المثبت الانتقاد والتحرير على المعتزلة ، فضلاً عن ثلاثة كتب أخرى أنشأها في نقض آراء البلخي .

راجع : القفطي ، أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، ص ١٨٠ ، ١٨١ ، ط مصر ١٣٢٦ هـ .

ورد الخوارج من خلال اليمان بن باب – الذي كان في مقدمة رجالهم – فنقض على المعتزلة موقفهم من القدر وألحق بكتابه الثاني اعتراضاته عليهم .

راجع : ابن النديم ، الفهرست ، ص ١٨٢ ، ط بيروت — ١٩٦٤ .

ووقف الشيعة الاماميون في الجبهة المعادية للمعتزلة ، فوضع شيطان الطاق ، والأصفهاني كتباً في مهاجمة أبي علي الجبائي ورفاقه .

ابن النديم : الفهرست ، ص ١٧٦ — ١٧٧ .

وعلى الرغم من الأصول التي يلتقي حولها الشيعة عموماً مع المعتزلة فان الامامية واصلت هجماتها — رغم محالفاتها السابقة معهم — فقدم الطوسي تفسيره « البيان في تفسير القرآن » في مهاجمة الأصولية المعتزلية ومنهجها التأويلي .

فيما كان النوبختي قد تولى مراجعة آراء المعتزلة عموماً ووضع العلاف وابن حرب والجبائي في دائرة نقده وهجومه ، وخص الجبائي في كتاب أسماه « الرد على الجبائي في رده على المنجمين » .

راجع : مقدمة فرق الشيعة ، للنوبختي : ص ١٦ — ١٩ ، ط النجف — ١٩٦٩ .

وتحالف الروافض مع الامامية في مهاجمتهم ، فوضع هشام بن الحكيم كتاباً عليهم في مسألة طلحة والزبير لأن بعض المعتزلة أثبت توبتها ، وألحقه بكتاب ثان هاجمهم في آرائهم .

راجع : ابن النديم : الفهرست ، ص ١٧٥ — ١٧٦ .

ونعمة : فلاسفة الشيعة ، ص ٥٦٢ ، ٥٧٧ ، ط بيروت

ولم يتردد الحارث بن أسد — من كبار زهاد القرن الثالث — في المساهمة بالنشاطات الفكرية المعادية للاعتزال فوضع كتباً في الرد (على المعتزلة) .

راجع : ابن النديم ، الفهرست ، ص ١٨٢ .

وانتقلت عدوى النقد للفكر المعتزلي إلى الأدباء والنحاة وعلماء اللغة . فكتب أبو مقسم (محمد بن الحسن ، ٢٦٥ — ٣٥٤ هـ) الرد على المعتزلة .

راجع : الداودي ، طبقات المفسرين ، ٢ / ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ط مصر — ١٩٧٢

وهاجم نفطويه (٣٢٣ هـ) المعتزلة لقولهم — بخلق القرآن — الداودي ، طبقات المفسرين ١ / ٢١ — ٢٢ .

ملحق رقم « ٣ »

ملحق بأعمال المعتزلة في الفقه والعلوم الشرعية

واصل بن عطاء (٨٠ – ١٣١ هـ) :

١) كتاب : الفتيا — المقريزي : الخطط ، ٤ /١٦٩ .

بشر بن المعتمر (٢١٠ هـ) :

١) اجتهاد الرأي الفهرست — ابن النديم ، ص ١٦٢ ، ط بيروت – ١٩٦٤

٢) الرد على أصحاب أبي حنيفة — ابن النديم ، ص ١٦٢ .

جعفر بن مبشر (٢٣٤ هـ) :

١) الأشربة — الخياط : الانتصار ، ص ٨١ ، ط مصر – ١٩٢٥ .

٢) الخراج — الخياط ، ص ٨١ .

٣) السنن والأحكام — الخياط ، ص ٨١ ، ٨٩ .

٤) الطهارة — الخياط ، ص ٨١ .

٥) الرد على أصحاب الرأي — الخياط ، ص ٨١ .

٦) الرد على أصحاب الحديث — الخياط ، ص ٨١ .

٧) معرفة الحجج — الخياط ، ص ٨١ .

أبو الهذيل العلاف (٢٣٥ هـ) :

١) كتاب الحجة في الأخبار وشروط قبولها . القاضي : فضل الاعتزال ، ص ٣٠١ .

جعفر بن حرب (٢٣٦ هـ) :

١) كتاب نصيحة العامة — ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٧٣ .

٢) المسترشد — الحاكم : شرح عيون المسائل ، ورقة ٦٠ .

٣) المتعلم — العسقلاني : لسان الميزان ، ٢ /١٢١ .

٤) الايضاح — ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ٧٣ .

أبو جعفر الاسكافي (٢٤٠ هـ) :

١) القاضي بين المختلفة — القاضي : فضل الاعتزال ، ص ١٩٥ .

أبو القاسم البلخي (٣١٩ هـ) :

١) كتاب السنة والجماعة — الداودي : طبقات المفسرين ، ١ /٢٢٢ — ٢٢٣ .

٢) قبول الأخبار ومعرفة الرجال — مخطوط : دار الكتب المصرية . ، ١٤ م (٦ مجلدات) ، رقم ب— ٢٤٠٥١ .

٣) نقض السيرجاني في الفقه — القاضي : فضل الاعتزال ، ص ١٩٥ .

أبو علي الجبائي (٣٠٣ هـ) :

١) شرح على مسند ابن أبي شيبة — النجري : شرح الأزهار ١ /٣٧ ، ط مصر — ١٣٥٧ هـ .

أبو بكر الفارسي (الطبقة التاسعة) كتاب في أصول الفقة . ابن المرتضى ، ص ١٠٢ .

البردعي (محمد بن عبدالله ، ٣٤٠ هـ) ينسب إلى المعتزلة :

١) المرشد في الفقه .

٢) الرد على المخالفين في الفقه .

٣) الجامع في أصول الفقه .

٤) تذكرة (الغريب) في الفقه .

٥) الاحتجاج على المخالفين في الفقه .

٦) التبصير للمتعلمين — الداودي : طبقات المفسرين ، ٢ /١٧٤ .

أبو هاشم الجبائي (٣٢١ هـ) .

١) الاجتهاد — ابن النديم : الفهرست ، ص ٢٦١ .

الوليد بن أبي الوليد بن أحمد بن أبي داود — (القرن الرابع) .

١) كتاب الاختلاف والائتلاف — قيل انه أحسن أعمال المعتزلة في الفقه . لولا ذكره لأحمد بن حنبل وابن راهويه القاضي . فضل الاعتزال ، ص ٣٠١ — ٣٠٢

أبو علي بن خلاد (الطبقة العاشرة) :

١) الشرع القاضي : فضل الاعتزال ، ص ٣٢٤ .

أبو عبدالله الحسين بن علي البصري (الطبقة العاشرة) :

١) الأصول (في الفقه) القاضي : فضل الاعتزال ،ص ٣٢٦ .

٢) نقض الفتيا القاضي : ص ٣٢٦ .

أبو الحسين الطوابيقي البغدادي (الطبقة العاشرة) :

١) كتاب في أصول الفقه القاضي : فضل الاعتزال ، ص ٣٢٩ — ٣٣٠ .

علي بن عيسى الرماني (٣٨٤ هـ) :

١) نقدات الاجتهاد القفطي : انباه الرواة ، ٢ /٢٩٦ ، ط مصر — ١٩٧٣ .

٢) القياس القفطي ، ٢ /٢٩٦ .

٣) أصول الفقه القفطي ٢ /٢٩٦ .

٤) الحظر والاباحة القفطي ، ٢ /٢٩٦ .

أبو عبدالله محمد بن أحمد بن حنيف (الطبقة الحادية عشرة) :

١) مصنفات عديدة في أصول الفقه والجدل ابن المرتضى ، ص ١١٥ .

أبو العباس الحسيني (الطبقة الحادية عشرة) :

١) شرح الأحكام ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ١١٤ .

أبو شجاع الثلجي (من المعتزلة الفقهاء) :

١) مؤلفات عدة في الفقه ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ١٢٩ .

أبو الحسين البصري (الطبقة الثانية عشرة) :

١) المعتمد في أصول الفقه ابن المرتضى ، ص ١١٨ — ١١٩ .

محمد بن الملاحمي (الطبقة الثانية عشرة) :

١) المعتمد الأكبر (في الفقه) ابن المرتضى ، ص ١١٩ .

القاضي عبد الجبار المعتزلي :

راجع : قائمة مصنفاته الفقهية فصل : القاضي فقيهاً .

الزمخشري المعتزلي :

١) رؤوس المسائل في الفقه الداودي : طبقات المفسرين ، ٢٠ /٣١٦ .

٢) الفائق في غريب الحديث الداودي : طبقات المفسرين ، ٢ /٣١٥ .

ملحق رقم « ٤ »

علاقة التشيع بالاعتزال

ان قدم هذه العلاقة يؤصل بلقاء واصل بن عطاء بأبي هاشم بن الحنفية الذي أثمر عن اعجاب الامام العلوي بأساوب واصل في تصديه لزنادقة وملاحقته لفرقها، وقيامه بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وانفاذه في أعداء الاسلام[١] واستجاب الامام لتطبيق هذا المبدأ عملياً بثورته ضد السلطة الأموية فقد وقفت معه الحركة الاعتزالية وآزرته فيها [٢] .

وكانت التأثيرات متبادلة بين زيد وواصل ، فقد أبدى الأخير ميلاً للبيت العلوي . ففضل علياً على غيره من الخلفاء حتى أنه اتهم بالتشيع [٣] .

وإن كانت هذه العلاقة لم تتعد حدودها الشخصية ، إذ انها لم تنعكس على منهج واصل المبدئي، ولم تحدث أثراً في مدرسته ، بل بقي الفكر المعتزلي البصري يحتفظ بذاتيته التي عرف بها من خلال مواقفه السياسية (الصريحة) التي تتفق مع التصور الاسلامي العام أو مع أهل السنة بالذات في مسألة الامامة .

فليس ثمة مجال للامتداد بين حركتي التشيع والاعتزال . وان اتفقتا في بعض المنطلقات الأصولية [٤] إلا أنهما يفترقان في رؤاهما العملية التطبيقية للأصول الأخرى . غير ان انبثاق محور بغداد في داخل حركة الاعتزال والذي صدر عن بيئة الكوفة العلوية كان يمثل خطاً بيانياً متصاعداً نحو التشيع ويلتقي معه في رؤيته السياسية . على امتداد القرن الثالث الهجري [٥] والذي كان من نتائجه ظهور فريق من الشيعة المعتدلين

(١) راجع ، القاضي : طبقات المعتزلة ، ص ٤٤ ، ط مصر - ١٩٧٢ .

(٢) ابو زهرة : الامام زيد ، ص ١٤٨ ، ط مصر - ١٩٥٩ .

والقاضي : فضل الاعتزال ، ص ٢٢٨ ، ط تونس - ١٩٧٤ .

(٣) القاضي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٦٧ ، ط مصر - ١٩٦٥ .

(٤) في التوحيد والعدل ، مع اختلاف تفسير بعض قضاياها الفرعية .

(٥) انظر ، الراوي : مدرسة بغداد المعتزلة ، ورقة ٣٠٨ .

الذين تحرروا من الارث الغالي . وبتأثيرات الاعتزال البغدادي استطاعوا أن ينفوا عن التشيع التجسيم وعن القرآن الاتهام بالنقص [١] . فتوطدت العلاقة بين الحركتين [٢] وانعكست التأثيرات التبادلية في الموقف البغدادي الذي جعل الامامة احدى قضاياه المركزية . فقدم اطروحاته في أصول الحكم . وشروطه ، وإعادة تقييم قضية عثمان ومقتله [٣] . بما يقترب كثيراً من المعسكر الشيعي [٤] وحلل مواقف الاطراف المتنازعة في الجمل وصفين ، فتولى علياً [٥] وأدان المتآمرين الذين خرجوا على سلطة الامام علي وامامته الشرعية [٦].

واستطاع البغداديون اعلان اعتزالية الدولة في زمن المأمون الذي أقر الاتجاه السياسي لمعتزلة بغداد . فأعلن مبدأ التفضيل وعقد مصالحته مع الحركة العلوية [٧] ووقف التشيع بكل حجمه وفصائله ، في دعم ثورة الاعتزال الثقافية واعلاناتها في نفي الصفات وخلق القرآن . وساهم بثقله السياسي من أجل استمرار المحنة . ولم يتخل أحدهما عن الآخر في مواجهة غضب المتوكل وسخطه. بل تآزر الفريقان وسارا معاً .

وبحلول النصف الأخير من القرن الثالث الهجري كانت العلاقة بين الحركتين قد توطدت بينهما ، فقد ظلت الاتجاهات السياسية للتشيع مع فكريات الاعتزال [٨] .

---

(١) الدكتور كامل الشيبي : الفكر الشيعي والنزعات الصوفية ، ص ٢٩ ، ٤٢ ، ٦٣ .
(٢) الخياط . الانتصار . ص ١٥٦ ، ١٦٤ .
(٣) القاضي : المغني – الإمامة ، القسم الثاني ، ص ٥٨ ، ط مصر – ١٩٦٦ .
(٤) انظر ، الأشعري . مقالات الاسلاميين ، ٢ / ١٢٨ ، ط مصر – ١٩٥٤ .
(٥) ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ، ١ / ٢١٢ ، ط مصر الأولى .
(٦) القمي : المقالات والفرق ، ص ١١ ، ط طهران – ١٩٦٣ .
(٧) راجع ، الطبري : تاريخ الرسل والملوك ، ١١ / ١٠٩٩ ، ط بيروت – خياط .
وحسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام السياسي ، ٢ / ١٦٣ ، ط مصر الرابعة .
وانظر :
SAUNDERS, A History of Medeival Islam P.112 *London* 1965
(٨) يذكر شارل بلا : أن فرقة الزيدية استرعت اهتمام الجاحظ أكثر من سواها لا لفعاليتها السياسية وحسب ، بل لعقيدتها الدينية (المعتدلة) وارتباطها على الصعيد الكلامي بالاعتزال .
= وقد ألف الجاحظ في الزيدية رسائل عدة تدل لهجتها على استجابة عاطفية للمذهب الزيدي .
راجع ، شارل بلا : الجاحظ ، ص ٢٩٠ ، ط دمشق – ١٩٦١ .

فأطلق البغداديون على أنفسهم (متشيعة المعتزلة)[1] . كصفة تميزهم لا عن الاعتزال البصري . وإنما عن الشيعة ذاتها وبقي معتزلة بغداد يحتفظون بولائهم الأصولي كما انهم في نفس الوقت عارضوا كل النزعات المتطرفة للتشيع وغلو محاوره الاخرى فلم يعد ممكناً أن تحسب مدرسة بغداد كطرف في حركة الشيعة ، كما أنها رفضت أن تكون امتداداً أو جناحاً من أجنحتها من خلال مواقفهم السياسية المعلنة . التي حرصوا فيها على تفسير تشيعهم بأن الاقتصاد في التشيع هو حق لهم وهو طريقهم [2] ، وحين استشعروا بتسلل العناصر الغالية وبتسرب أفكارها في صفوفهم ، وقفوا بكل حزم في ضرب الخطوط المائلة . الأمر الذي وضع العلاقة بين حركتي التشيع والاعتزال أمام اختيار صعب ، بين إبقاء التحالف مع الاعتزال أو الخروج منه [3] .

فخرج الكثيرون من الاعتزال وانتقلوا إلى صف الشيعة الامامية [4] غير أن هذه الظاهرة لم تكن في أسوأ نتائجها (الكمية) تهدد الوجود الاعتزالي البغدادي الذي ضمن قناعته باتجاهه السياسي ازاء قانون الاقتصاد بالتشيع وانضباطه الشرطي ، الذي طرح الاتجاهات المتراخية داخل تنظيماته ، والتي تجاوزت نهجه السياسي ، فكان طبيعياً أن تختار مكانها الملائم تحت مظلة التشيع الامامي .

غير ان هذه الظاهرة نبهت معتزلة بغداد إلى ضرورة قيامها بحركة تطهيرية داخل وحداتها التنظيمية والتحريفية وأمراض التطرف [5] لقناعتها بأنها الوحيدة المطالبة بهذا

(١) الخياط : الانتصار ، ص ١٠٠ ، ط مصر الأولى – ١٩٢٥ .
(٢) المصدر السابق ، ص ١٥٦ – ١٦٤ .
(٣) راجع . عبدالستار الراوي . مدرسة بغداد (رسالة ماجستير) مخطوط ، ص ٣١١ .
(٤) من أبرز هؤلاء : ابن قبة ، والعبدكي ، أبو منصور الصرام ، الأصفهاني ، محمود بن عبد الملك ، النوبختي ، السوسنجري ، وغيرهم .
راجع ، ابن النديم : الفهرست ، ص ١٧٦ ، ٢٥٢ ، ط بيروت – ١٩٦٤ .
ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ١٠٩ ، ط بيروت – ١٩٦١ .
نعمة : فلاسفة الشيعة ، ص ٤٤ ، ط بيروت .
الطوسي : الفهرست ، ص ٢٩٧ ، ط كلكتا – ١٨٥٣ .
(٥) تتبدى حركة الاعتزال التطهيرية في اقصاء الذين اظهروا عدم التزامهم المبدئي للاعتزال وانحازوا الى الرافضة والغلاة : كابن حائط ، وحفص الفرد . ابن الراوندي والوراق ، وابي فضل الحذاء .
الخياط : الانتصار ، ص ٩٥ ، ٩٧ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٤٨ ، ١٤٩ .

الحق من خلال مقولتها (نحن الشيعة حقاً) [١] وقد دفعهم اخلاصهم لهذا الاتجاه إلى مهاجمة فرق الرافضة بكل تياراتها . وتعرية مقولاتها واسقاطها . فعددوا عيوبها المنهجية وأخطاءها الفكرية ، وتبرؤا منها [٢] . ورفضوا أصوليات الفكر الإمامي في النبوة والامامة والمعاد [٣] واعتبروها فروعاً عن الأصول ، وأسقطوا القول بالرجعة [٤] ، والوصية [٥] ، وابطلوا مقولة العصمة [٦] . وازاء هجمة معتزلة بغداد وتصديها لامامية الشيعة ورافضتها وغلاتها . ويقظتها في دحض مجمل آرائها فانها لم تكن لتتخذ هذا الموقف المعارض ، إلا من واقع تطورها المذهبي ، وصيانة أصولها . مع ابقاء تحالفها مع الزيدية التي احتوت التفسير الاعتزالي للفكر [الديني] وتبنت طريقتهم المنهجية في عقيدة العدل والتوحيد، ولقاءهم الأصولي على الصعيد المذهبي في الوعد والوعيد ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [٧] .

وتولت قيادة الاعتزال البغدادي (المتشيعة) في نهاية القرن الثالث تعميق علاقات الاعتزال بالتشيع وتوثيقها . فقد ساهم الخياط (٣٠٠ هـ) والبلخي (٣١٩ هـ) [٨] ، في تحقيق شروط اللقاء المبدئي مع الزيدية ، فتماسك الفريقان حتى قيل ان زيدية اليمن وافقوا المعتزلة في أصولهم كلها (الا في شيء من الامامة) [٩] . ولهذا اعتبرتهم الزيدية من جانبهم (مقصرين في حق الامام علي بن أبي طالب) [١٠] .

---

(١) ابن ابي الحديد: شرح نهج البلاغة ٥٢٢/٤ ، ط مصر الأولى

(٢) انظر ، الخياط : الانتصار ، ص ٤ — ٥ .

(٣) راجع ، كاشف الغطاء : أصل الشيعة وأصولها ، ص ١٣٣٠ ، ط مصر — ١٩٥٨ .

(٤) الخياط : الانتصار ، ص ١٣١ — ١٣٢ ، ط مصر — ١٩٢٥ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٥٦ — ١٦٤ .

(٦) الخياط : الانتصار ، ص ٩٣ — ٩٦ .

وانظر ، البغدادي : أصول الدين ، ص ٢٧٧ ، ٢٢٨ ، ط استانبول — ١٩٢٨ .

(٧) الإمام يحيى بن الحسين الزيدي : رسائل العدل والتوحيد ، ٢ / ٦٩ — ٨٣ ، ط — ١٩٧١ .

وانظر ، ناجي حسن : ثورة زيد بن علي ، ط النجف — ١٩٦٦ .

(٨) راجع ، الخياط : الانتصار ، ص ٩٩ — ١٠١ .

والقاضي المعتزلي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٥٨ ، ط مصر — ١٩٦٥ .

(٩) المقبلي : العلم الشامخ ، ص ٧ — ٨ ، ط مصر — ١٣٢٨ هـ .

(١٠) القاضي البهاولي : شرح قصيدة الصاحب بن عباد ، ص ٣٦ ، ط بغداد — ١٩٦٥ .

ورغم بعض مسائل الخلاف في الامامة ، فان علاقة معتزلة بغداد بالشيعة وتماثل فكرهما في التوحيد والعدل ، كانت روابط تصلح أن تتخذ أساساً في الصلة بين الاعتزال والتشيع الزيدي [١] .

فاذا كان لقاء الشيعة بالمعتزلة في زمن الرشيد والأمين لقاء فرضه عداء السلطة ، فان مثل هذا اللقاء قد توطد فيما بعد وتجاوز حدود مصالح الفريقين المشتركة الى ان تصبح بعض المبادىء الفكرية قسمة مشتركة بينهما ، فتسرب الاعتزال إلى الدعوات الشيعية المناهضة للخلافة : كالقرامطة [٢] والباطنية [٣] ، الأمر الذي جعل البعض يقرر في تبني هؤلاء للفكر الاعتزالي بأن الشيعة من حيث العقيدة والمذهب هم ورثة المعتزلة [٤] ، فانضم التشيع والاعتزال إلى جبهة واحدة ، ازاء تحديات المعارضة الحنبلية ، والأشعرية . وقد تغنى أنصار هذه الجبهة بأن الفوز الحقيقي لهم انما يتم عن طريق التلاحم بين الحركتين .

وقد تبدى ذلك في عصر الاحتلال البويهي في بغداد . الذي وطد أواصر هذه الجبهة [٥] بعد ان تبنى الشيعة اكثر اصول المعتزلة [٦] و استخدموا طرائقهم في الكلام حتى ان بابويه القمي [٧] اتبع طريقة المعتزلة الذين كانوا يبحثون في كل شيء [٨] .

---

(١) القاضي : المغني – الامامة ، القسم الأول ، ص ٢٨ ، ٢٩ .

(٢) تنسب إلى (حمدان قرمط) ، وتعد سرية التنظيم باطنية الاتجاه بقولها بأن لكل ظاهر باطناً ، لقولها ولكل تنزيل تأويلا .

الشهرستاني : الملل والنحل ، ١ / ١٩٢ ، ط مصر – ١٩٦٨ .

ابن خلدون : المقدمة ، ٤ / ٨٤ – ٨٨ ، ط مصر (بدون تاريخ) .

(٣) الباطنية (الذين يتظاهرون بالاسلام ويبطنون الزندقة) .

الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٨٦ وما بعدها ، ط مصر ١٣٨٠ .

(٤) آدم متز : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، ١ / ١٠٢ ، ط الطليعة – بيروت .

(٥) انظر ، المقدسي : احسن التقاسيم ، ص ٤٣٩ ، ط ١٩٠٦ .

وياقوت : معجم الأدباء ، ٦ / ٢٤٧ ، ط مصر – ١٩٣٨ .

(٦) ابن تيمية : الفتاوى ، ٥ / ٣٩ ، ط مصر – ١٩٠٨ .

(٧) محمد بن علي ويعرف بالشيخ الصدوق من أكبر علماء الامامية (٣١٨ هـ) .

الزركلي : الاعلام ، ٣ / ٩٤٤ ، ط مصر الأولى .

(٨) متز ، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع ، ١ / ٣٠٢ .

وازاء وحدة المصالح والتأثيرات المتبادلة ، أصبحت صلة الاعتزال بالتشيع ظاهرة في العصر البويهي .فقد برز أبو علي الفارسي (٣٧٧ هـ) الذي دافع عن هذه الصلة ، وناضل من أجل توطيدها [١] فيما أكدها الصاحب بن عباد (٣٨٥ هـ) (قالت : فما اخترت من دين تفوز به . . . قلت اني شيعي معتزلي) [٢] . والذي أطلق على التحالف الشيعي الاعتزالي الشيعة العدلية . وتابع يحيى العلوي (٣٩٥ هـ) طريق ابن عباد ، الذي احتفظ بولائه الامامي ، ونصرته للاعتزال والدفاع عن مواقفه [٣] . وفي ذات الاتجاه سار الشريف السيد الرضي (٤٠٦ هـ) الذي لم يجد تعارضاً بين انتمائه الشيعي وتبنيه لمواقف الاعتزال في العدل والتوحيد [٤] .

وقد استغرقت هذه الدائرة المشتركة كبار علماء الامامية ورجالها كأبي القاسم التنوخي (٤٧٧ هـ)[٥] والنوبختي [٦] وأبي عبدالله [٧] والعلو[٨] والشريف المرتضي [٩] ويحيى بن حمزة [١٠] والشريف طاهر بن طاهر[١١]. واذا كان هؤلاء الاماميون قد

---

(١) الدكتور عبد الفتاح شلبي : ابو علي الفارسي ، ص ٧٦ – ٨٢ ، ط مصر – ١٣٨٨ هـ .
(٢) البهلولي : شرح قصيدة الصاحب بن عباد ، ص ٣٦ ، ط بغداد – ١٩٦٧ .
(٣) ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ١١٤ .
(٤) الشريف الرضي : حقائق التأويل (المقدمة) ، ص ٧٧ .
(٥) ياقوت : معجم الأدباء ، ١٤ / ١١٠ ، ط مصر – ١٩٣٨ .
والكتبي : فوات الوفيات ، ٢ / ١٣٨ ، ط مصر .
(٦) ابن الغزي : ديوان الاسلام (مخطوط) ، ورقة ١٧٠ .
(٧) ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ١١٣ ، ط بيروت – ١٩٦١ .
(٨) يحيى بن محمد العلوي . كان له مرتبة متفوقة في العلم مع ميل إلى الأرجاء كما كان امامها ، توفي سنه ٣٩٥ هـ .
راجع ، ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ١١٤ .
(٩) أخذ الاعتزال من قاضي القضاة وكان امامياً .
الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٨٣ ، ط تونس – ١٩٧٤ .
(١٠) يحيى بن حمزة ، امامي معتزلي ، تتلمذ على الملاحمي .
ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ١١٩ .
(١١) ابو الطيب طاهر بن طاهر الطبري (٤٥٠ هـ) .
السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ، ٣ / ١٧٦ ، ط مصر – ١٣٢٤ هـ .
وانظر ، الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٨٥ .

وقفوا في صف الاعتزال ، فان الزيدية ، شاركته في فكره ومنهجه ، فأصبحوا من أشد الأنصار تأييداً له ودعوة إليه . فتآلف المذهبان في صنعاء [١] ، وأصبحت شيعتهما في صعدة وسواحل الحرمين معتزلة [٢] ، بينما احتضنت فارس الشيعية الاعتزال [٣] .

وعلى ذلك كان أئمة الزيدية قد أخذوا عن قاضي القضاة الاعتزال ، وأصبحوا يطرقون قضاياهم من خلال أصوله فأطلقوا على (الاعتزال والتشيع الزيـــدي أصحاب العدل والتوحيد [٤] ، وكان في مقدمة هؤلاء وأبرزهم أبو الحسين الزيدي (٤١١ هـ) [٥] والسيد أبو طالب (٤٢٤ هـ) [٦] وأبو القاسم البستّي [٧] ومحمود بن الملاحمي [٨] .

وعبر القاضي عن التلاحم المذهبي بين الزيدية والمعتزلة في القرنين الرابع والخامس بقوله (. . . وأما الزيدية فأكثرهم في الامامة يسلكون طريقتنا وأما الكلام بيننا وبينهم في بعض صفات الامام دون سائره [٩] .

فإذا كانت علاقة الحركتين قد توثقت في أشد القضايا خلافاً ، واتفقت حولها آراؤهم فضلاً عن وحدة الفكر مبدئياً ومنهجياً في الأصول الدينية ، فان ذلك كله كان سبباً كافياً ان يعيش المذهبان في ظل جبهة العدل التوحيد ، التي التحقت بهـــا فصائل الشيعة الأخرى التي استقر في مذاهبها النهج العقلي بصفته الاعتزالية [١٠] .

(١) الجندي : السلوك ، لوحة ٢٣٩ .
نقلا عن (هامش فضل الاعتزال) ، ص ١٠٤ ، ط تونس – ١٩٧٤ .
(٢) المقدسي : أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، ص ٩٦ ، ط ليدن – ١٩٠٦ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٤٣٩ .
(٤) الدكتور محمد عمارة : رسائل العدل والتوحيد (المقدمة) ، ص ٤٥ ، ط مصر – ١٩٧١ .
(٥) الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٧٦ ، ط تونس – ١٩٧٤ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٣٧٦ .
(٧) أبو القاسم البستّي (اسماعيل بن أحمد) أخذ الاعتزال عن القاضي عبد الجبار . وكان حاذقاً ويميل إلى الشيعة الزيدية . وقيل انه ناظر الباقلاني لأن الثاني ترفع عن مكالمته فتولى البستّي مناظرته .
الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٨٣ .
وابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ١١٧ ، ط بيروت – ١٩٦١ .
(٨) اعتبره المعتزلة من شيوخهم الافذاذ . وقد تابعه مجموعة كبيرة من العلمـــاء المتأخرين .
ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ١١٩ .
(٩) القاضي : المغني – الامامة ، القسم الأول ، ص ٢٨ ، ٢٩ .
(١٠) راجع ، الحاكم : شرح عيون المسائل ، ص ٣٦٧ وما يليها ، ط تونس – ١٩٧٤ .

وكانت مدرسة القاضي المذهبية قد استغرقت كافة الاتجاهات اعتزالية وشيعية ، امامية وزيدية [١] .

واذا كانت هذه هي ملامح الصلة بين التشيع والاعتزال على المستوى التاريخي ، فما هي حقيقة الصلة بين الحركتين على المستوى العقائدي والتأثيرات المتبادلة بينهما في النهاية ؟

إذا كانت الأصول الخمسة هي المعيار المبدئي الذي يقضي بالتزام الانسان المعتزلي بها ويعمل من أجلها [٢] فانها انبثقت أصلاً عن التوحيد والعدل وعلى هذين الأصلين قام الاعتزال في زمن واصل بن عطاء ، وعن العدل الالهي انبثقت الأصول الثلاثة الأخرى . لذلك أصبح المقياس المبدئي لحركة الاعتزال في تحالفاتها مع الامامية والزيدية هو اقرار كل منها ــ العدل والتوحيد ــ وعلى ذلك النهج ذاته ، سار القاضي عبد الجبار على النحو الذي فصله في موسوعته المذهبية الكبرى المغني في أبواب التوحيد والعدل .

ويعد هذان الأصلان قسمة مشتركة بين الاعتزال والتشيع ، الامامي والزيدي ، ليس ثمة خلاف بينهم. على أن الذي يوثق الأرض الفكرية المشتركة بين هؤلاء جميعاً، لا باعتقادهم بالعدل والتوحيد وإنما اجماعهم على رفض التشيع المتطرف ومحاربتهم للفرق الغالية في هذا الميدان .

بل لقد حاول المعتزلة وفي مقدمتهم القاضي توثيق الصلات الفكرية بينهم وبين التشيع بأن جعلوا أصولياتهم الفكرية في التوحيد والعدل تتصل بالامام علي بن أبي طالب ، واعتبروا أئمة التشيع الأول في مقدمة طبقات المعتزلة والرعيل الأول لرجالاتهم [٣] .

(١) انظر ، لويس غردية + ج. قنواتي : فلسفة الفكر الديني . الجزء الأول ، هامش ص ١٣٤ ، ط دار العلم للملايين ــ بيروت .
(٢) الخياط : الانتصار ، ص ١٢٤ ــ ١٢٥ .
(٣) راجع ، محمد عمارة (مقدمة) : رسائل العدل والتوحيد ، ١ / ٥٦ ــ ٥٧ .

واذا كانت صلة الزيدية بالاعتزال قد ارتفعت الى درجة الوحدة الاصوليـــــة [١] فالذي يهمنا التعرف على مدى العلاقة بينهم وبين الامامية التي خطت خطوة منهجية كبرى باتجاه الاعتزال بمبادرة ابن بابويه القمي أكبر علماء الامامية في القرن الرابع الهجري الذي اتبع في كتابه (العلل) طريقة علماء المعتزلة [٢] فيما استغرقت كتب الشيعة الفاطمية في شمال أفريقيا مقولات الاعتزال الأصولية [٣] . وهو امر شاع في موقفهم من قضايا العدل الالهي . فقد استعان الشيعة بنظرية الاعتزال في اللطف الالهي [٤] ووجوب فعل الأصلح على الله . ولما كانت هذه الآراء لازمة عن عقيدة المعتزلة في العدل ، فان الشيعة لم تجد صعوبة في نقل فكرة العدل بكل ما يلزم عنها في مجالها الميتافيزيائي إلى مجالها السياسي العملي . فقول الله ووجوب صدور الأصلح عنه يوجبان عليه أن ينصب اماماً من قبله لطفاً منه بعباده وحجة له عليهم [٥] .

على أن أكثر القضايا حيوية وتأثيراً في نطاق العدل كانت قضية التعديل والتجوير ، في نفي الظلم عن الله باعتباره عادلاً لا يجوز أن يثب المطيعين ، وله أن يجازي العاصين . ولا يكلف عباده ما لا يطيقون [٦] . وإذا كان التشيع الامامي قد تبنى بعض مقولات العدل الاعتزالي بصيغها الالهية ، فانه حولها إلى برنامج سياسي عملي [٧] .

أما في نطاق التوحيد ، فان التشيع الامامي في القرن الثالث والرابع ، تأثر بمنهجية الاعتزال التجريدية للصفات ، فاستطاع أن يتخلص من فكريات التشبيه والتجسيم ، كما وافق الاعتزال في مقولة خلق القرآن . ونفي قدمه [٨] .

(١) انظر ، الملطي : التنبيه والرد على أهل الأهواء ، ص ٤١ ط مصر .
(٢) جار الله : المعتزلة ، ص ٢٠٥ ، ط مصر الأولى — ١٩٤٧ .
(٣) المقدسي : أحسن التقاسيم ، ص ٢٣٨ .
(٤) انظر ، القزويني : قلائد الخرائد في معرفة القصائد ، ص ٦٣ ، ط بغداد — ١٩٧٢ .
(٥) راجع ، صبحي : نظرية الامامة ، ص ٤٥٢ ، ط مصر الأولى — ١٩٦٩ .
(٦) المظفر : عقائد الامامية ، ص ٤٦ ، ٤٧ ، ط مصر — ١٩٧٣ .
(٧) انظر ، صبحي : نظرية الامامة ، ص ٤٥٣ .
(٨) انظر ، عقائد الامامية ، ص ٨٥ .

ملحق رقم « ٥ »

أعمال المعتزلة في السياسة ونظام الحكم

(١) بشر بن المعتمر :

- قتال علي وطلحة .
- الرد على الاصم في الامامة .
- الرد على الرافضة .

راجع : ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ، ١ /٤٢ . ط مصر الأولى .
والقمي : المقالات والفرق ، ص ١١ . ط طهران – ١٩٦٣ .
ابن النديم : الفهرست ، ص ١٦٢ . ط بيروت – ١٩٦٤ .
وانظر : القاضي : طبقات المعتزلة . ص ٦٥ . ط مصر – ١٩٧٢ .

(٢) أبو جعفر الاسكافي

- كتابات المقامات (في الامامة) .
- نقض كتاب العثمانية للجاحظ .
- المعيار والموازنة .

راجع : ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة . ٤ /٥٩ .
والقاضي : المغني – الامامة . القسم الثاني ، ص ٦٣ – ٦٥ .
وانظر : السندوبي : أدب الجاحظ . ص ١٣٥ . ط مصر – ١٩٦٣ .

(٣) ابو القاسم البلخي :

- المستثبت في الامامة .
- المسترشد في الامامة .
- محاوراته مع النوبختي في الامامة .
- الكلام في الامامة على ابن قبة .

راجع ابن النديم : الفهرست ، ص ١٧٧ .

ونعمة : فلاسفة الشيعة ، ص ٤٥٢ .
النوبختي ، ص ١٩ .
والصاحب بن عباد : رسالة الهداية ، ص ٤٨ .

(٤) القاسم الدمشقي : (امامة أبي بكر) الداودي ، ٢ /٣٢ .

(٥) أبو عبدالله البصري : (التفضيل) ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ١٠٧ .

(٦) عباد بن سليمان : (تفضيل أبي بكر) ابن المرتضى ، ص ٨٤ .

(٧) أحمد بن شهل البلخي : السياسة ، أدب السلطان ، أخلاق الأمم .
الداودي : طبقات المفسرين ، ١ /٤٢ – ٤٣ .

(٨) الجاحظ : الامامة ، امامة معاوية ، امامة بني العباس ، تصويب علي في التحكيم ، وجوب الامامة ، الدلالة على أن الامامة فرض ، العثمانية .
ابن النديم : الفهرست – المقالة الخامسة ، كمبردج .

(٩) الرماني : (تفضيل الامام علي) الامامة ، القفطي :
انباه الرواة ، ٢ /٩٦ ، ط مصر – ١٩٧٣ .

(١٠) البرادعي : الرد على من قال بالمتعة ، الناكثين .
راجع : الداودي : طبقات المفسرين ، ٢/١٧٤ .

(١١) علي الاسواري : المجالس في الامامة الخياط : الانتصار ، ص ٩٩ .

(١٢) الواسطي (محمد بن زيد) : كتاب (الامامة)
راجع : الداودي ، ٢ /٤٣ وابن النديم ، ص ١٧ .

(١٣) أبو الهاشم الجبائي : أجوبة مسائل من (الافضل) .
راجع : خشيم : الجبائيان ، ص ٣٢٤ ، ط طرابلس – ١٩٦٨ .

(١٤) الجبائي الكبير : الامامة : القاضي : المغني – الامامة ، القسم الأول ، ص ٢٣٩
وكان الجبائي متردداً في مسألة تفضيل الامام علي ، ثم مال إلى ذلك ميلاً ظاهراً .
راجع : ابن خشيم : الجبائيان ، ص ٨٢ – ٨٣ .
نقض الجبائي كتاب عباد في تفضيل « أبي بكر » على « علي » .
راجع : الحاكم : شرح العيون ، ورقة ٦٤ ب .

(١٥) أبو الحسين البصري : نقض الشافي في الامامة ، نقض المقنع في الغيبة .
راجع : ابن المرتضى ، طبقات المعتزلة ص ١١٩ .

أولاً – مخطوطات

– * –ابن الغزي (محمد بن عبد الرحمن أحمد العامري ، ١٢٥٤ هـ)
ديوان الاسلام ، دار الكتب المصرية ، رقم ٢٢٠٨ ، تأريخ

– * –ابن المرتضى (عز الدين) .
العواصم والقواصم ، دار الكتب المصرية ، علم الكلام ، ص ٥٦٥ .

–* – ابن مثويه (ابو محمد الحسن ، ٤٦٩ هـ) .
التذكرة ، دار الكتب ، ب / ١ – ٢٧٨ .

– * – ابن مثويه (المجموع من المحيط بالتكليف) .
دار الكتب ، ب / ٢٩٣١٤ .

– * – الارضرومي (الشيخ حسين بن يوسف) .
رسالة في تعداد الفرق الاسلامية ، دار الكتب ، رقم ١١٧ م مجاميع .

– * – الارموي (محمد بن أبي بكر الموصلي ، ٦٨٢ هـ) .
نهاية الاصول في دراية الأصول – دار الكتب (٧٤٨ علم الكلام) .

– * – الاصولي (صاعد بن أحمد) الزيدي .
الكامل في أصول الدين ، مصور دار الكتب ب – ٢٨٧٤٤ .

– * – الآمدي (سيف الدين ، ٥٥١ – ٦٣١ هـ)
أبكار الافكار . مصور دار الكتب المصرية ، رقم ٥٦٥ – طلعت

-- ابو الفضل (صالح بن احمد بن حنبل) -- ذكر محنة أحمد بن حنبل مصور دار الكتب المصرية رقم ١١١١٨ .

- * -البصري (ابو الحسين محمد بن علي المعتزلي ٣٦٣ هـ) .
المعتمد في اصول الفقه - مخطوط . دار الكتب المصرية رقم ٧- ٢٧٩٨٥ .

- * -البلخي (أبو القاسم - المعتزلي ٣١٩هـ) .
قبول الاخبار ومعرفة الرجال - مصور دار الكتب (ب ٢٤٠٥١) .

- * -البلخي (عمر بن عبد الله) - شرح الاثنتين والسبعين فرقة .
مخطوط دار الكتب المصرية (رقم ٥٩٠ علم الكلام) .

- * -الجزائري - رسالة في الامامة - مخطوط - كلية الآداب ، بغداد رقم ١٤٧١ .

- * -الدامغاني (عبد الصمد عبد الله العلوي) .
رسالة في الفرق الاسلامية والعقائد - دار الكتب- ميكروفيلم و١٣٣ علم الكلام.

- * -الذهبي - سير اعلام النبلاء - مصور ، دار الكتب مجلد ١١ (رقم ١٢١٩٥ ج)

- * -الرازي (أبو حاتم أحمد بن حمدان ٣٢٢ هـ) .
كتاب الزينة - الفرق - مكتبة المتحف العراقي رقم ١٣٠٦ .

- * -الرافعي(عبد الكريم بن محمد القزويني) .
التدوين في اخبار قروين - مصور دار الكتب مجلد ٣ (رقم ح / ٦١٥٤) .

- * -الرجيف (محمد بن يوسف) .
مآثر الابرار - مخطوط دار الكتب رقم ١٤٥٣ تأريخ .

الراوي (عبد الستار عز الدين)- مدرسة بغداد المعتزلية في القرن الثالث الهجري
رسالة ماجستير (مخطوطة) جامعة الاسكندرية ١٩٧٤ .

- * -رسالة في الرد على المعتزلة في قولهم ان في اثبات الصفات ابطالا للتوحيد (دار الكتب المصرية رقم ٣٨٤ مجاميع) .

- * -رسالة في اعجاز القرآن (مجهولة المؤلف) تأريخها ٩٨٦ هـ .

مخطوطة — مكتبة الدراسات العليا — كلية الآداب ، بغداد رقم ١١٧٤ مجاميع .
— ٭ — رسالة (معجزة النبوة) — لمؤلف مجهول — مخطوطة رقم ١١٧٤ مجاميع . مكتبة الدراسات العليا ، كلية الآداب ، بغداد .
— ٭ — رسالة معمولة في تحقيق لفظ زنديق (— مجهولة المؤلف نسخت ٩٨٦ هـ — كلية الآداب — رقم ١١٧٤ / مجاميع .
— ٭ — الزركشي (البحر المحيط) — مخطوط ، دار الكتب المصرية رقم ٣٨٣ اصول الفقة
— ٭ — زيد بن علي (الامام ٨٠ — ١٢٢ هـ) كتاب : الصفوة ، مصور عن مخطوط مكتبة المتحف البريطاني ، رقم ٢٠٣ .
— ٭ — الصعدي (احمد بن يحيى) : طبقات الزيدية دار الكتب ، ب — ٢٩١٣٧ . —
— ٭ — الصنعاني (أبو الرجال) : مطلع البدور ومجمع البحور — مصور دار الكتب المصرية رقم ١٤٥٣ — تأريخ .
— ٭ — الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير المتوفي ٣١٠ هـ) : أوراق مخطوطة من كتاب : المحنة والرد على أهل الأهواء
مكتبة الدراسات العليا — بغداد ، رقم ١١٨٤ .
— ٭ — الفاسي : الجمان في مختصر أخبار الزمان — مخطوط (مصور) مكتبة الأوقاف العامة — بغداد ، رقم ١٥٨٤ — تأريخ
— ٭ — الفرارازي : التعليق على شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي مصور مخطوط دار الكتب المصرية .
— ٭ — الخلاف بين الشيخين — مصور عن مخطوط مكتبة الفاتيكان — روما ، رقم ١١٠٠ — مخطوطات عربية .
— ٭ — نظم الفوائد وتقريب المراد للرائد مصور دار الكتب المصرية ، رقم ٢٨٠٨٦ — ب .

— * — الكتبي (ابن شاكر) : عيون التواريخ — مصور
معهد مخطوطات الجامعة العربية .
— * — الماتريدي (أبو منصور ، ٣٣٣ هـ) : تأويلات أهل السنة — مخطوط مصور
دار الكتب المصرية ، رقم ب — ٢٧٣٠٦ .
— * — المحلي (حميد بن أحمد الزيدي) : الحدائق الدرية في مناقب الأئمة الزيديةمصور
دار الكتب المصرية ، رقم ٨٦٧ — تاريخ .
— * — المفيد (أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان)شيخ الامامية :أجوبة المسائل الصاغانية
مكتبة السيد محسن الحكيم — النجف ، رقم ٤٤٢ .
— * — الملاحمي (محمود بن محمد) : الفائق في أصول الدين — مصور
دار الكتب المصرية ، رقم ب — ٢٨٦٩٥ .
— * — المنصور بالله (الامام القاسم أبو محمد ، ١٠٢٩ هـ) : الجواب الكاشف للإشكال
في الفرق بين التشيع والاعتزال ، ويسمى أيضاً (تفسير المطالب في أمالي أبي
طالب) — مصور عن مكتبة الجامع الكبير بصنعاء ، رقم ٩٦ ق .
— * — الجواب المختار عن مسائل عبد الجبار
ميكروفيلم ، رقم ١٤٠ — دار الكتب المصرية .
— * — النسفي (حافظ الدين) : كشف الأسرار شرح المصنف على المنار
دار الكتب المصرية ، رقم ٧٩٩ — أصول الفقه .
— * — النيسابوري (أبو رشيد سعيد المعتزلي ، ٤٥٠ هـ) : مسائل الخلاف بين
البغداديين والبصريين — مصور عن مخطوط
مكتبة برلين ، رقم ٥١٢٥ — المانيا الغربية .
— * — اليماني (ابراهيم بن القاسم الزيدي) : طبقات الزيدية — مصور
دار الكتب المصرية ، رقم ب — ٢٩٠٩٩ .
— * — اليماني (يحيى بن أبي الخير العمراني ، ٧٠٩ هـ) : الانتصار في الرد على المعتزلة

القدرية الأشرار – مصور
دار الكتب المصرية ، رقم٨١٨ – علم الكلام .
– * – اليماني (محمد بن محمد الغزالي ، ٥٨٥ هـ) : الفرق والتواريخ
مكتبة الامام الرضا – خراسان ، رقم ٧٨٣ .

ثانياً – المصادر الاعتزالية

ابن أبي الحديد : (٦٥٥ هـ) ، شرح نهج البلاغة ، ط مصر الأولى .

ابن المرتضى : (احمد بن يحيى ، ٨٤٠ هـ) : طبقات المعتزلة ، ط بيروت – ١٩٦١ .

ابن عبّاد : (الصاحب ، ٣٨٥ هـ) : الابانة عن مذهب أهل العدل ، عنوان المعارف وذكر الخلائق – تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين ، ط دار التضامن – بغداد ١٩٦٣ .

البلخي : (أبو القاسم) ، مقالات الاسلاميين ، ط تونس – ١٩٧٤ .

البهلولي : (القاضي جعفر بن أحمد) الزيدي المعتزلي : شرح قصيدة الصاحب بن عباد – تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين ، ط بغداد الأولى – ١٩٦٧ .

الجاحظ : (٢٥٥ هـ) : العثمانية – تحقيق عبد السلام هرون ، ط مصر – ١٩٥٥ .

الجاحظ : حجج النبوة ، ط بيروت – ١٩٦٩ .

الحاكم : شرح عيون المسائل (طبقات المعتزلة) ط تونس – ١٩٧٤ .

الخياط : (ابو الحسين) : الانتصار – تحقيق نيمبرج ، ط مصر – ١٩٢٥ .

الرماني : (أبو علي) : النكت في اعجاز القرآن ، ط مصر الثانية – ١٩٦٨ .

الزمخشري : (٥٣٨ هـ) : تفسير الكشاف ، ط مصر – ١٩٦٦ .

القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، ج ٤ – الرؤية ، ج ٥ – الفرق غير الاسلامية ، ج ٦ – التعديل والتجوير ، ج ٧ – خلق القرآن . ج ٨ – المخلوق ، ج ٩ – التوليد ، ج ١١ – التكليف ، ج ١٢ – النظر والمعارف ، ج ١٣ – اللطف ، ج ١٤ – الأصلح ، ج ١٥ – التنبؤات والمعجزات ، ج ١٦ – اعجاز القرآن ، ج ١٧ – الشرعيات ، ج ٢٠ – الامامة ، ط مصر الأولى (تراثنا) دار الكتب المصرية . – المختصر في أصول الدين ، ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد ، ج ١ ، تحقيق محمد عمارة ، ط مصر الأولى – ١٩٧١ .

: تنزيه القرآن عن المطاعن ، ط بيروت – متشابه القرآن (جزءان) تحقيق الدكتور عدنان زرزور ، ط مصر – دار التراث ١٩٦٩

: تثبيت دلائل النبوة – تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان ، ط بيروت – ١٩٦٦ ، ١٩٦٨ .

: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ط تونس – ١٩٧٤ .

الماوردي المعتزلي : (اعلام النبوة) ، ط بيروت – ١٩٧٣ .

النيسابوري : (أبو رشيد) : ديوان الأصول ، ط مصر – ١٩٦٩ – تحقيق الدكتور عبد الهادي أبو ريدة .

ثالثاً – مصادر علم الكلام

الآمدي : سيف الدين (٦٣١ هـ) : غاية المرام في علم الكلام – تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ، ط مصر – ١٩٧١ .

ابن بدران الدمشقي : المدخل إلى مذهب الامام أحمد بن حنبل ، ط مصر – ١٣٤٣ هـ

ابن تيمية : أبو العباس تقي الدين (٧٢٨ هـ) : الرسائل والمسائل ، ط مصر سنة ١٩٢١ .

– الفتاوى ، ط مصر – ١٩٠٨ .

— منهاج السنة النبوية ، ط مصر — ١٣٢٢ هـ .

ابن الجوزي : مناقب الامام أحمد بن حنبل ، ط مصر — ١٩٥٢ .

ابن حجر المكي : (٨٩٩ هـ) : الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة — تعليق عبد الوهاب عبد اللطيف ، ط مصر الثانية — ١٩٦٥ .

ابن حزم : (٤٥٦ هـ) : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ط مصر .

ابن حسان : الفصول المختارة ، ط مصر الأولى — ١٩٠٦ .

ابن حمزة : (الامام يحيى العلوي) : مشكاة الأنوار ، ط مصر — ١٩٧٣ .

ابن خلدون : (٨٠٨ هـ) : المقدمة ، ط مصر — دار الشعب .

ابن رشد : المقدمات ، ط السعادة — مصر .

أربع رسائل اسماعيلية : عارف تامر ، ط بيروت — ١٩٥٣ .

ابن عساكر : تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الامام ابن الحسن الأشعري ، ط دمشق — ١٣٤٧ هـ .

ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ، ط مصر — ١٩٦٦ .

الاسفراييني : التبصير في الدين (طبعات مختلفة) .

الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ط مصر — ١٩٥٠ ، ١٩٥٤ .
اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، ط بيروت — ١٩٥٢ .
الابانة عن أصول الديانة (طبعات مختلفة) .

الايجي : المواقف ، ط مصر الأولى — ١٩٣٩ .
جواهر الكلام ، ط مصر الأولى — ١٩٣٥ .

البغدادي : الملل والنحل ، ط بيروت — ١٩٧٠ .
أصول الدين ، ط استانبول — ١٩٢٨ .
الفرق بين الفرق (طبعات مختلفة) .

البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة ط . ليبزغ ١٩٢٥ .

التوحيدي : الذخائر والبصائر ، ط مصر الأولى .

الجويني : الارشاد ، ط مصر الأولى — ١٩٥٠
— لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة ، تحقيق الدكتور فوقية حسين ، ط . مصر الاولى ١٩٦٥ مراجعة محمود الخضيري .
— الشامل في أصول الدين ، ط مصر — ١٩٦٩ .

الحلي : الحسن بن يوسف بن المطهر (٧٢٦ هـ) : احقاق الحق ط السعادة مصر — ١٣٢٦ هـ .
منهاج الكرامة في معرفة الامامة ، ط مصر — ١٩٦٢ .

الحميري : نشوان (٥٧٣ هـ) : الحور العين ، ط مصر — ١٩٤٧ .

الخوارزمي : (٣٨٧ هـ) : مفاتيح العلوم ، ط بريل — ١٩٦٨ .

الدارمي : (٢٨٠ هـ) : الرد على الجهمية ، ط ليدن — ١٩٦٠ .
الرد على بشر المريسي العنيد ، ط مصر الأولى — ١٣٥٨ .

الديلمي(اليماني) : قواعد عقائد آل محمد الباطنية ، ط مصر — ١٩٥٠ .

الرازي : فخر الدين (٦٠٦ هـ) : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، تحقيق علي سامي النشار ، ط مصر الأولى — ١٩٣٨ .
محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ط مصر — بدون تاريخ .

الرسعني : عبد الرزاق : مختصر الفرق بين الفرق ، ط مصر — ١٩٢٤ .

الزركشي : البرهان في علوم القرآن ، ط مصر الأولى — ١٩٥٧ .

السيد المرتضى : أبو القاسم علي بن طاهر (٤٣٦ هـ) : الآمالي ، ط مصر — ١٩٧٥
تبصرة العوام ، ط عباس اقبال — طهران (بدون تاريخ) .

الشهرستاني : أصول الدين ، ط استانبول — ١٩٢٨ .
الملل والنحل ، ط مصر — ١٩٦٧ ، ١٩٦٨ .
نهاية الاقدام في علم الكلام ، ط اوكسفورد — ١٩٣٤ .

الصابوني : البداية من الكفاية ، ط مصر — ١٩٦٩ .

الطبري : أحمد بن عبدالله (٦٩٤ هـ) : ذخائر العقبى ، ط بغداد .

الطوسي : (الخواجه) : معالم أصول الدين ، ط النجف (بدون تاريخ) .

الطوسي : (ابو جعفر ٤٦٠ هـ) : تلخيص الشافي ، ط النجف (بدون تاريخ)
الغزالي : أبو حامد (٥٠٥ هـ) : الاقتصاد في الاعتقاد ، طبعات مختلفة
تهافت الفلاسفة ، ط مصر – ١٩٥٨ .
احياء علوم الدين ، ط مصر .
فضائح الباطنية ، ط مصر – ١٩٦٤ .
المنقذ من الضلال ، ط مصر – ١٩٦٢ .
فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ، ط مصر – ١٩٦١ .
الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ط بيروت – ١٩٥٩ .
القزويني : آثار البلاد ، ط بيروت الأولى – ١٩٦٠ .
القمي : الأمالي (المجلى) ، ط ايران – حجرية ١٢٨٧ هـ .
المقالات والفرق ، ط طهران الأولى – ١٩٦٣ .
القندوزي : الشيخ سليمان (١٢٩٤ هـ) : ينابيع المودة ، ط صيدا .
الكرماني : (٧٨٦ هـ) : الفرق الاسلامية ، تحقيق سليمة عبد الرسول ، ط بغداد – ١٩٧٣ .
الكليني : ابو جعفر (٣٢٩ هـ) : أصول الكافي ، ط النجف – ١٩٥٧ .
الماتريدي : ابو منصور : التوحيد ، تحقيق فتح الله خليف ، ط بيروت .
المقبلي : صالح (١١٠٨ هـ) : العلم الشامخ ، ط مصر الأولى – ١٣٢٨ هـ
الملطي : ابو الحسن (٢٧٦ هـ) : التنبيه ، عدة طبعات – مصر .
النوبختي : ابو محمد (٢٠٢ هـ) : فرق الشيعة ، ط النجف – ١٩٦٩ .
اليافعي : ابو محمد (٧٦٨ هـ) : مرهم العلل المعضلة ، ط الهند – كلكتا الأولى – ١٩١٠ .

* * *

رابعاً – مراجع علم الكلام والفلسفة الاسلامية

الأهواني : (الدكتور محمد فؤاد) : الكندي فيلسوف العرب ، سلسلة أعلام العرب ، ط مصر .

أبو ريان : (الدكتور محمد علي) : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، مصر - ١٩٧٣ .

أصول الفلسفة الاشراقية ، ط بيروت - ١٩٦٩ .

أبو ريدة : (الدكتور عبد الهادي) : النّظّام وآراؤه الكلامية والفلسفية ، ط مصر - ١٩٤٦ .

رسائل الكندي الفلسفية ، ط مصر - ١٩٥٠ .

أبو رغيف : (طاهر عبدالله) : التوبة والعفو الالهي ، ط البصرة .

أبو زهرة : الامام زيد ، ط مصر الأولى - ١٩٥٩ .

محاضرات في المجتمع الاسلامي ، ط معهد الدراسات الاسلامية - القاهرة (بدون تاريخ) .

أحمد أمين : ضحى الاسلام ، ط مصر الثالثة - ١٩٦٢ .

بدوي : (الدكتور عبد الرحمن) : من تاريخ الالحاد في الاسلام ، ط مصر

مذاهب الاسلاميين (المعتزلة والأشاعرة) ، ط بيروت - ١٩٧١.

حنا فاخوري وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، ط بيروت - ١٩٥٧ .

خشيم : (علي فهمي) : الجبائيان ، ط طرابلس - ١٩٦٨ .

النزعة العقلية في تفكير المعتزلة ، ط طرابلس - ١٩٧٠ .

جارالله : (زهدي) : المعتزلة ، ط مصر الأولى - ١٩٤٧ .

جعفر : (الدكتور محمد كمال ابراهيم) : في الفلسفة الاسلامية ، دراسة ونصوص ، ط دار العلوم - مصر ١٩٧٦ .

في الفلسفة ، دراسة ونصوص ، ط دار العلوم - ١٩٧٦ .

سميرة مختار الليثي : الزندقة والشعوبية ، ط مصر الأولى - ١٩٦٨ .

الشيبي : (الدكتور كامل مصطفى) : الصلة بين التصوف والتشيع ، ط بغداد الأولى - ١٩٦٣ .

الفكر الشيعي والحركات الصوفية ، ط بغداد - ١٩٦٦ .

صبحي : (الدكتور أحمد محمود) : في علم الكلام . ط مصر الثانية — ١٩٧٦ .
نظرية الامامة ، تحليل فلسفي ، ط مصر الأولى — ١٩٦٩ .
الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي ، ط مصر الأولى — ١٩٦٩ .

طوقان : (قدري حافظ) : مقام العقل عند العرب ، ط دار القدس .

الطويل : (الدكتور توفيق) : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، ط مصر — ١٩٤٧ .
قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والاسلام، ط مصر — ١٩٤٧ .

الدكتور عرفان : دراسات في الفرق الاسلامية ،إط بغداد الأولى — ١٩٦٧ .
عبد الحميد : الفلسفة الاسلامية — دراسة ونقد ، ط دار التربية — بغداد .

الدكتور عبد الكريم عثمان : نظرية التكليف عند القاضي عبد الجبار ، ط بيروت — ١٩٧١ .
قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني ، ط بيروت — ١٩٦٧

الدكتور عبد اللطيف فياض : تاريخ الامامية وأسلافهم من الشيعة ، ط بغداد — ١٩٧٠ .

عبداللطيف محمد : المانوية ، ط مصر الأولى — ١٩٧٦ .

عمارة : (الدكتور محمد) : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، ط بيروت
المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد ، ط مصر الأولى — ١٩٧١ .

الغرابي : (علي مصطفى) : ابو الهذيل العلاف ، ط مصر — ١٩٤٩ .
تاريخ الفرق الاسلامية ونشأة علم الكلام ، ط مصر — ١٩٤٨ .

القاسمي : (جمال الدين الدمشقي) : تأريخ الجهمية والمعتزلة ، ط مصر .

القزويني : (محمد المهدي المتوفى ١٣٠٠ هـ) : قلائد الخرائد في أصول العقائد حققه وعلق عليه جودت القزويني — بغداد ١٩٧٢ .

كاشف الغطاء : (محمد الحسين) : أصل الشيعة وأصولها ، مصر — ١٩٥٨ .

مدكور : (الدكتور ابراهيم بيومي) : في الفلسفة الاسلامية، مصر — ١٩٦٨ .

مصطفى عبدالرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، ط مصر — ١٩٥٩ .
المظفر : (محمد رضا) : عقائد الامامية ، ط مصر الثانية — ١٣٨١ هـ .
دلائل الصدق ، ط النجف — ١٩٥٣ .
معمر : (علي يحيى) : في موكب التاريخ ، ط مصر الأولى — ١٩٦٤ .
مغنية : (محمد جواد) : معالم الفلسفة الاسلامية ، ط بيروت .
الموسوي : (عبد الحسين) : المراجعات ، ط النجف — ١٩٤٦ .
ناجي : (حسن) : ثورة زيد بن علي ، ط النجف — ١٩٦٦ .
نادر : (البير نصري) : أهم الفرق الاسلامية ، ط بيروت — ١٩٥٨ .
فاسفة المعتزلة ، الجزء الأول ، مصر — ١٩٥٠ ، الجزء الثاني ، بغداد — ١٩٥١ .
أهم الفرق الاسلامية ، ط بيروت (الكاثوليكية) .
نعمة : (الشيخ عبدالله) : فلاسفة الشيعة ، ط دار الحياة — بيروت .
الوكيل : (عبد الرحمن) : البهائية ، ط مصر — ١٩٦١ .

خامساً — العلوم القرآنية

(١) المصادر :

ابن تيمية : مقدمة في التفسير ، ط بيروت — ١٩٧٢ .
ابن حجر : فتح الباري ، ط مصر — بدون تاريخ .
الباقلاني : اعجاز القرآن ، ط دار المعارف — مصر .
التستري : تفسير القرآن العظيم ، ط مصر — ١٩٠٨ .
الجرجاني : دلائل الاعجاز ، ط مصر — بدون تاريخ .
الخطابي : بيان إعجاز القرآن ، ط مصر — ١٩٦٨ .
الرازي : مفاتيح الغيب ، ط مصر — ١٩٠٨ .
الزركشي : البرهان في علوم القرآن ، ط مصر — ١٩٥٧ .

الزمخشري : الكشاف ، ط مصر – ١٩٦٦ .
السيوطي : الاتقان في علوم القرآن ، ط مصر – ١٩٤١ .
الشريف المرتضى : الأمالي ، ط مصر – ١٩٥٤ ، ١٩٧٥ .
الطوسي : (الامامي) : التبيان في تفسير القرآن ، ط النجف – ١٩٥٧ .

(٢) المراجع :

الجندي : (الدكتور درويش) : النظم القرآني ، ط مصر – ١٩٦٩ .
نظرية عبد القاهر الجرجاني في الاعجاز ، ط مصر – ١٩٦٠ .
الجويني : (الدكتور الصاوي) : منهج الزمخشري في التفسير ، ط مصر – ١٩٦٨ .
الخطيب : (عبد الكريم) : الاعجاز في دراسات السابقين ، ط مصر – ٩٧٤
زرزور : (الدكتور عدنان) : الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير ط دمشق .
زيهر : مذاهب التفسير الاسلامي ، ط مصر الأولى .
شحاتة : (الدكتور عبدالله) : علوم التفسير ، ط مصر – ١٩٧٥ .
الصالح : (الدكتور صبحي) : مباحث في علوم القرآن ، ط بيروت – ١٩٦٨ .
عبد الحميد : (الدكتور محسن) : الرازي مفسراً ، ط بغداد – ١٩٧٤ .
موسى : (الدكتور محمد يوسف) : القرآن والفلسفة ، ط مصر – ١٩٧١

سادساً – المصادر التاريخية القديمة

ابن الأثير : الكامل في التاريخ – طبعات متعددة .
ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة ، ط مصر – وزارة الثقافة والارشاد .
ابن الجوزي : المنتظم في تاريخ الملوك والامم ، حيدرأباد – ١٩٣٨ .

ابن خلدون : تاريخ ابن خلدون ، ط بيروت ــ ١٩٦٥ .

ابن طيفور : تاريخ بغداد ، ط بغداد ــ ١٩٦٨ .

ابن كثير : البداية والنهاية في التاريخ ، ط مصر ــ ١٣٤٨ هـ .
نهاية البداية والنهاية في الفتن والملاحم ، الرياض ــ ١٩٦٨ .

أبو الفداء : تاريخ المختصر في تاريخ البشر ، ط مصر ــ ١٣٢٥ هـ .

التنوخي : الفرج بعد الشدة ، ط مصر .

التوحيدي : اخلاق الوزيرين ، ط دمشق ــ بدون تاريخ .

الحافظ الذهبي : من تاريخ الاسلام وطبقات المشاهير والاعلام ، بغداد ــ ١٩٤٦ .

الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، ط صادر ــ بيروت .

الدينوري : الاخبار الطوال ، ط مصر ــ ١٩٦٠ .

الطبري : تاريخ الأمم والملوك ــ عدة طبعات .

الكلبي : الأصنام ، ط مصر ــ ١٩٦٧ .

المسعودي : مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ط دار الأندلس ــ بيروت .

مسكويه : تجارب الأمم وعواقب الهمم ، ط بغداد .

المقدسي : أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، ط ليدن ــ ١٩٠٦ .

سابعاً ــ المراجع التاريخية والسياسية الحديثة

اسماعيل : (الدكتور محمود) : الحركات السرية في الاسلام ، مصر ــ ١٩٧٣
قضايا في التاريخ الاسلامي (منهج وتطبيق) ، ط بيروت ــ ١٩٧٤

الريّس : (محمد ضياء الدين) النظريات السياسية في الاسلام ، ط دار التراث السادسة ــ ١٩٧٦ .

حتي : (فيليب) : تاريخ العرب المطول ، ط بيروت ــ ١٩٦١ .

الرفاعي : (أحمد فريد) : عصر المأمون ، ط مصر الأولى ــ ١٩٢٧ .

السامرائي : (الدكتور عبدالله سلوم) : الغلو والفرق الغالية في الحضارة الاسلامية ، ط بغداد الأولى – ١٩٧٢ .

سرور : (الدكتور محمد جمال الدين) : قيام الدولة العربية ؛ مصر – ١٩٦٦ .

شرف : (الدكتور جلال) (الدكتور علي عبد المعطي) : خصائص الفكر السياسي في الاسلام ، ط مصر الأولى – ١٩٧٥ .

صالح : (أحمد عباس) : اليمين واليسار في الاسلام ، ط بيروت –٩٧٢

العسلي : (الدكتور خالد) : جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الاسلامي ط المكتبة الأهلية الأولى ، بغداد – ١٩٦٥ .

عمارة : (الدكتور محمد) : فجر اليقظة القومية، ط مصر الثانية–١٩٧٥ .

* * *

ثامناً – مراجع التراجم القديمة

ابن أبي أصيبعة : عيون الانباء في طبقات الأطباء – نشرة ميللر ، ط مصر – ١٨٨٢

ابن الأثير : اللباب في تهذيب الأنساب ، ط مصر – ١٣٥٧ هـ .

ابن حجر العسقلاني : (٨٥٢ هـ) : لسان الميزان ، ط حيدرأباد – ١٣٣٠ هـ .

ابن خلكان : (٦٨١ هـ) : وفيات الأعيان ، ط مصر – ١٣١٠ هـ .

ابن العماد : (١٠٨٦ هـ) : شذرات الذهب ، ط مصر – ١٩٣١ .

ابن قتيبة : (٢٧٦ هـ) : عيون الأخبار ، ط مصر – ١٩٣٠ .

ابن القفطي : تاريخ الحكماء ، ط مصر – ١٣٢٦ هـ .

ابن النديم : (محمد بن اسحق ٣٨٣ هـ) : الفهرست ، ط بيروت – ١٩٦٤ .

البابالي : (اسماعيل بن محمد البغدادي) : ايضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون ، ط استانبول – ١٩٤٥ .

الجرجاني : التعريفات ، ط تونس – ١٩٧١ .

حاجي خليفة : كشف الظنون ، ط دار المعارف ــ مصر ١٩٤١ .

الخوانساري : روضات الجنات ، ط طهران الثانية ــ ١٣٦٧ هـ .

الخوارزمي : مفاتيح العلوم ، ط بريل ــ ١٩٦٨ .

الداودي : طبقات المفسرين ــ تحقيق علي محمد عمر ، ط مصر ــ ١٩٧٢ .

الذهبي : العبر في خبر من غبر ــ تحقيق صلاح المنجد ، ط الكويت ــ ١٩٦٠ .

ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، ط مصر الأولى ــ ١٩٠٧ .

السبكي : طبقات الشافعية ، ط مصر ــ ١٩٠٦ ــ ١٣٢٤ هـ .

الأسنوي : طبقات الشافعية ، ط بغداد ــ ١٣٩٢ هـ .

السلمي : طبقات الصوفية ، ط بريل ــ ١٩٦٠ .

السمعاني : الانساب ، ط حيدرأباد ــ ١٩٦٤ .

السيوطي : لب اللباب في تحرير الانساب ، ط بريل ــ ١٨٥١ .

الكندي : كتاب الولاة وكتاب القضاة ، ط بيروت ــ ١٩٠٨ .

ياقوت الحموي : معجم الأدباء ، ط مصر ــ ١٩٣٨ .

معجم البلدان ، ط مصر ــ ١٩٠٦ .

* * *

تاسعاً ــ مراجع التراجم الحديثة

احمد عطية الله : القاموس الاسلامي ، ط مصر الأولى ــ ١٩٦٣ .

أمين واصف : الفهرست ــ معجم الخريطة التاريخية ، ط مصر ــ ١٩١٦ .

الدكتور بدوي : (عبد الرحمن) : مؤلفات الغزالي ، ط مصر ــ ١٩٦١ .

دائرة المعارف : للبستاني ، ط بيروت ــ ١٨٨١ .

دائرة المعارف الاسلامية: ط أنقرة ــ ١٩٣٧ .

زامباور : معجم الانساب والاسرات الحاكمة ، ط مصر الأولى ــ ١٩٥٢ .

الزركلي : (خير الدين) : الاعلام ، طبعات مختلفة .

عبدالسلام هرون : نوادر المخطوطات ـ المجموعة الأولى ، ط مصر الأولى ـ ١٩٥١.

المعجم الفلسفي : (يوسف كرم ، الدكتور مراد وهبه ، يوسف كلال) . ط مصر ـ ١٩٦٦ .

المعجم الفلسفي : (الدكتور جميل صليبا) . ج ١ ١٩٧١ ـ ج ٢ ـ ١٩٧٣ بيروت

المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم : محمد فؤاد عبد الباقي . ط مصر ـ ١٣٧٨ هـ.

الموسوعة الفلسفية المختصرة : ط مصر الأولى ـ ١٩٦٦ .

موسوعة اصطلاحات العلوم الاسلامية (التهانوي) ، ط بيروت ـ ١٩٦٦ .

الموسوعة الثقافية : ط دار الشعب ، مصر ـ ١٩٧٢ .

عاشراً ـ المصادر اللغوية والأدبية القديمة

ابن دريد : (جمهرة اللغة) ، ط حيدرأباد الأولى ـ ١٣٤٥ هـ .

ابن عبد ربه : العقد الفريد ، ط مصر الثانية ـ ١٩٤٠ ـ ١٩٤٩ .

ابن منظور : لسان العرب ، ط صادر ـ بيروت ١٩٥٥ ، ١٩٥٩ .

الأزهري : تهذيب اللغة ، ط مصر ـ ١٩٦٤ .

الأصفهاني : الأغاني ، ط مصر ـ ١٩٠٥ .

الجاحظ : البيان والتبيين ـ عدة طبعات .
البرصان والعرجان ، ط مصر ـ ١٩٧٢ .
الحيوان ، ط مصر ـ ١٩٤٠ .
الرسائل ـ شرح عبد السلام هارون ، ط مصر ـ ١٩٦٥ .

الجوهري : (الصحاح ، تاج اللغة وصحاح العربية) ، دار الكتاب العربي في مصر (بدون تاريخ) .

الدميري : حياة الحيوان الكبرى ، ط مصر ـ ١٩٦٣ .

الزبيدي : تاج العروس ، ط مصر ـ ١٨٨٩ .

الزجّاجي : مجالس العلماء ، ط الكويت الأولى – ١٩٦٢ .
الزمخشري : اساس البلاغة – ط بيروت ١٩٦٥ .
الصفدي : نكت الهميان في نكت العميان ، ط مصر الأولى – ١٩١١ .
الفيروزابادي : القاموس المحيط ، ط مصر – ١٣٣٠ هـ ١٩١٢ .
القزويني : (الخطيب) : التلخيص في علوم البلاغة ، ط مصر الثانية .
المعري : (أبو العلاء) : رسالة الغفران ، ط بيروت – ١٩٦٨ .
المقريزي : الخطط المقريزية ، ط مصر – بدون تاريخ .
الانباري : تاريخ الأدباء والنحاة ، ط مصر الأولى – بدون تاريخ .

* * *

حادي عشر – المراجع الأدبية واللغوية الحديثة

أدونيس : الثابت والمتحول ، ط بيروت – ١٩٧٤ .
علي أحمد سعيد : ديوان الشعر العربي ، ثلاثة أجزاء ، ط بيروت الأولى – ١٩٦٤ ، ١٩٦٨ .
بلبع : (الدكتور عبد الحكيم) ، أدب المعتزلة ، ط مصر – ١٩٥٩ .
الحاجري : (الدكتور طه) : الجاحظ – حياته وآثاره الأدبية ، ط مصر – ١٩٦٩ .
السندوبي : (حسن) : أدب الجاحظ ، ط مصر الأولى – ١٩٣٤ .
د. شوقي ضيف : (البلاغة تطور وتاريخ) ط . مصر ١٩٦٥ .
الشيخ احمد رضا : معجم متن اللغة – ط . بيروت ١٩٦٠ .
طبانة : (د . بدوي) الصاحب بن عباد ط . مصر الاولى ١٩٦٣ .
عصفور : (د . جابر) الصورة الفنية ط . مصر الاولى ١٩٧٤ .
مدكور : (د ابراهيم) في اللغة والادب – ط . دار المعارف ١٩٧١ .
وجدي : (محمد فريد) العلوم واللغة – ط . مصر الاولى ١٩٥٥ .

ثاني عشر : المراجع الأجنبية المترجمة

ادم متز : تاريخ الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري .

أفلاطون : الجمهورية — ترجمة حنا خباز — ط . بيروت ١٩٦٤ .

بروكلمان : تاريخ الشعوب الاسلامية — ترجمة نبيه فارس بيروت ١٩٦٨
تاريخ الادب العربي — ترجمة د . عبد الحميد النجار مصر ١٩٦٢.

بلا : (شارل) — الجاحظ — ترجمة د. ابراهيم الكيلاني دمشق .

بينس : (د . س) — مذهب الذرة عند المسلمين ترجمة : محمد عبد الهادي . أبوريدة ط مصر الاولى ١٩٤٦ .

توماس هنري : أعلام الفلاسفة — ترجمة متري الى امين ط . مصر ١٩٦٤ .

دراور مسز : الصابئة المندائيون — ترجمة غضبان رومي بغداد .

دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ترجمة أبو ريدة ط . مصر ١٩٦٦ .

دي لاسي : (أوليري) الفكر العربي مكانته في التاريخ ترجمة د. تمام .
حسان مراجعة د . محمد مصطفى حلمي ط . مصر الاولى ١٩٦١

رينان : (أرنست) ابن رشد والرشدية — ط دار احياء الكتب العربية ط . مصر ١٩٥٧ .

ريهر : العقيدة والشريعة في الاسلام ط . مصر ١٩٤٦ .

فلهاوزن : الدولة العربية — ترجمة يوسف العش ، ط دمشق — ١٩٥٦ .

فان فلوتن : السيادة العربية في عهد بني أمية — ترجمة الدكترر حسن ابراهم حسن ، محمد زكي ابراهيم ، ط دار النهضة المصرية — ١٩٦٥ .

كاسيرر : (أرنست) : مقال في الانسان — ترجمة احسان عباس ، بيروت — ١٩٦١ .

كوريان : (هنري) : تاريخ الفلسفة الاسلامية — ترجمة مفيد مروة ، ط بيروت — ١٩٦٦ .

لويس : (الدكتور برنارد) : أصول الاسماعيلية ، تحقيق خليل أحمد

الحلو ، هاشم محمد الرجب ، ط مصر –١٩٤٧ .
لويس غردية : والأب جورج قنواتي : فلسفة الفكر الديني ، ٣ أجزاء – ترجمة الدكتور صبحي الصالح والأب فريد جبر ، طبيروت .
مورغان : الاسلام الصراط المستقيم – تحقيق محمود عبدالله ، ط بغداد – ١٩٦٦ .
هاملتون : جب : دراسات في حضارة الاسلام – تحقيق الدكتور احسان عباس ، الدكتور محمد نجم ، الدكتور محمود زايد ، ط بيروت – ١٩٦٤ .
هنري بركسون : منبعا الاخلاق والدين ، ط مصر – ١٩٧١ .
هنري ماسيه : الاسلام . ط بيروت – ١٩٦٠ .
والتر ملفيل : أحمد بن حنبل والمحنة – ترجمة عبد العزيز عبد الحق ، ط مصر – ١٩٥٨ .
وليم هاولتر : ما وراء التاريخ ، ط مصر – ١٩٦٥ .
نيتشه : (فردريك) : هكذا تكلم زرادشت – ترجمة فليكس فارس ، ط المكتبة الأهلية – بيروت ، بدون تاريخ .
التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، ط مصر الثانية – ١٩٤٦ ، جملة بحوث ومقالات – ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي .

• • •

REFRENCES

1) *ARBERY, A. J.*
New Material on the Kitab Al—Fihrst of Ibn Al Nadim.
Cambridge.

2) *BROWNE, EDWARD, G.*
Alliterary History of Persia, London 1909.

3) *DELACY, O'LEARY,*
Islam at the cross Roads, London 1923.

4) *D. B. Mac DONALD, —Development of Muslim Theology, New York,* 1926.

5) *SHORTER ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM.*

6) *ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, UN., Chicago,* 1960.

7) *ENCYCLOPAEDIA OF PHILOSOPHY, Mic. London,*1967

8) *FAKHRY, MAJID, (Islamic occasionalism), London,* 1958.

9) *GUILLAUME, ALFRED, (Islam) London,* 1963.

10) *HAMILTON, A.R, Mohammedanism, London,* 1955.

11) *M. T. TITUS, — Indian Islam. Oxford,* 1930.

12) *NASR, SAYYED HOSSAIN,*
An Introduction to Islamic Cosmological Doctorine.
Cambridge 1964.

13) *NICHOLSON, Alliterary of History of the Arab, Cambridge,* 1953.

14) *RAHBAR DAUD, — God of Justice, A study in the Ethical Doctrine of the Quran, Leiden. Brill,* 1960.

15) *ROSENTHAL, M. and P. YUDIN, A Dictionary of Philo sophy. Moscow,* 1967.

16) *SAUNDERS, J. J. — A History of Medieval Islam, London,* 1965.

17) *WATT, MONTGOMERY,*
Free will and Predestination in early Islam, London 1932.

18) *WALZER, RICHARD,*
Greek into Arabic (Essays on Islamic Philosophy), Oxford London 1963.

19) *Johm. B. Noss, Man's Religions, Macimilan, Fourth Edition U.S.A.* 1972.

20) *MOOR, History of Religion, New York;* 1919.

المحتويات